

Vol VII

LA PENSÉE RELIGIEUSE DE DESCARTES

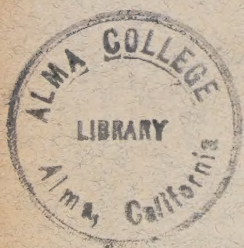
PAR

HENRI GOUHIER

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

DIPLÔMÉ DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES RELIGIEUSES

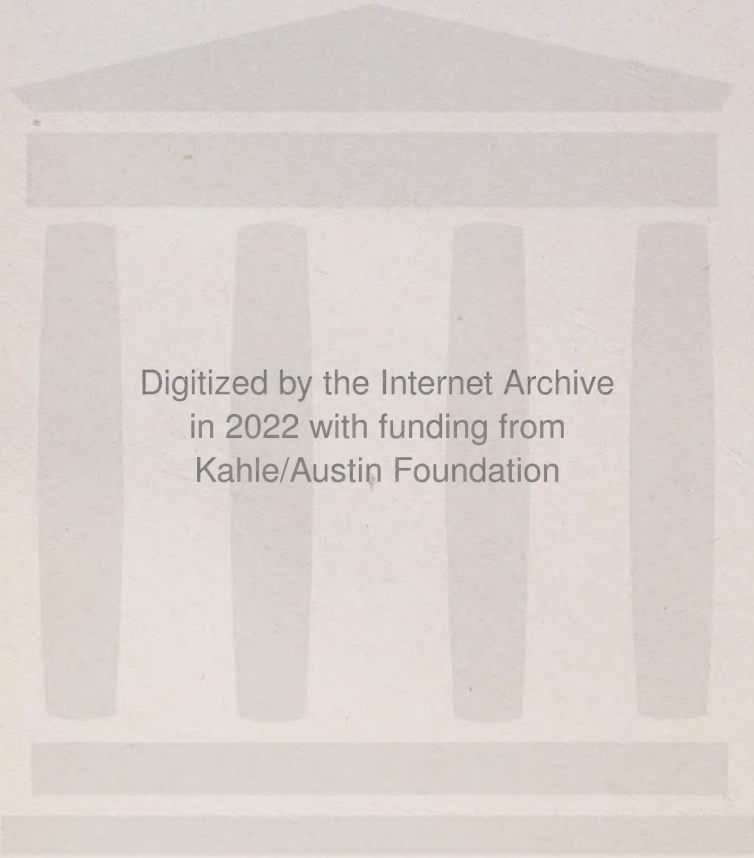


PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (Ve)

1924



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

LA PENSÉE RELIGIEUSE
DE DESCARTES

LA PENSÉE RELIGIEUSE DE DESCARTES

PAR

HENRI GOUHIER

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

DIPLÔMÉ DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES RELIGIEUSES



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e)

1924

12355

B
720
E 8
v. 6

Imprimerie Alsacienne, Strasbourg

A Monsieur ETIENNE GILSON

CHARGÉ DE COURS A LA SORBONNE

DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES RELIGIEUSES

AVANT-PROPOS

Cet essai est une thèse de l'École Pratique des Hautes Etudes, entreprise sous la direction de M. Etienne Gilson; nous ne saurions dire tout ce que nous devons à son érudition et à son amitié.

Qu'il nous soit permis de remercier ici M. Emile Bréhier, professeur à la Sorbonne, qui a dirigé nos premières recherches sur la religion de Descartes, et le Directeur de la Fondation Thiers, M. Alfred Rébelliau, membre de l'Institut, auprès duquel nous avons toujours trouvé le plus bienveillant accueil.

Nous renvoyons aux *Œuvres complètes de Descartes*, en onze volumes, éditées par Adam et Tannery. Nous donnerons simplement à la fin de nos citations l'indication du tome en chiffre romain et le numéro de la page. Notre étude n'ayant pas d'autre objet que de classer et commenter certains textes de Descartes, nous avons pris la liberté de souligner dans nos citations tels mots ou telles phrases qui nous semblaient intéressants.

Nous avons désigné la biographie si remarquable de M. Adam, par le chiffre XII.

D'autre part, M. Adam a publié de nombreux extraits de la biographie de Baillet; qu'on ne s'étonne donc pas si nos citations de Baillet sont souvent suivies de renvois à l'édition Adam; nous avons pensé qu'ainsi le lecteur trouverait plus facilement ces textes.

INTRODUCTION

LE PROBLÈME

La religion de Descartes fut de très bonne heure un objet de curiosité; on n'attendit pas la mort du philosophe pour insinuer que son catholicisme était suspect. Laissons de côté les accusations d'athéisme que Voetius et ses amis débitaient contre lui, lorsqu'ils étaient fatigués de l'appeler « jésuite » ; ce sont là des manières de parler dont un bon théologien ne pouvait se dispenser; mais à Paris les bruits les plus compromettants circulèrent sur ce philosophe, qui vivait loin du monde, et en pays protestant; était-ce l'attitude d'un vrai catholique? Ses écrits, d'ailleurs, n'étaient pas rassurants; quelques bonnes âmes frémissaient devant le doute méthodique et se demandaient ce que serait devenue celle du philosophe, si la mort l'avait surprise à ce moment précis... Lorsqu'en 1645, notre ambassadeur à Stockholm, Chanut, passa en Hollande, il était accompagné de son neveu, Porlier; le jeune homme, tout heureux d'approcher l'illustre ami de sa famille, était pourtant un peu inquiet : était-ce un bon chrétien? Il organisa une petite enquête sur la religion du philosophe et il eut la joie d'enregistrer le témoignage édifiant de son maître d'armes, et celui d'un ancien protestant qui attribuait en partie sa conversion à Descartes... Sa vie en Hollande était donc un thème inespéré pour les imaginations parisiennes; sa mort en Suède fit germer une magnifique floraison de légendes. Quarante ans plus tard le bon Baillet en était encore tout ému.

Descartes mort, le cartésianisme demeurait; en 1663 il fut même mis à l'index *donec corrigatur*; qui eût pu apporter les corrections susceptibles de faire effacer la condamnation? Ce n'était pas Malebranche assurément. La doctrine était peu orthodoxe et officiellement signalée à la vigilance des censeurs; c'en était assez pour que les mauvaises langues fissent glisser la suspicion de l'œuvre sur l'auteur¹⁾. C'est l'époque où les amis de Descartes étalent des certificats du P. Viogué, le prêtre qui assista le philosophe dans ses derniers moments, des Chanut père et fils; tous affirment « la catholicité de sa religion, l'intégrité de ses mœurs, et l'innocence exemplaire de sa vie » (XII, p. 603); la reine de Suède elle-même tient à publier le zèle religieux de son ancien professeur; catholique depuis peu, elle n'hésite pas à lui donner une part dans sa « glorieuse conversion ». En 1667, les cartésiens font revenir à Paris les cendres de leur maître et organisent une grande manifestation religieuse : ils purent apprécier la sympathie de la cour à leur égard : elle fit interdire au P. L'Allemant de prononcer l'oraison funèbre.

On comprend alors le caractère de la grande biographie que l'abbé Baillet publia en 1691; Descartes ne fut pas un mécréant; il est vrai que l'Eglise a condamné ses livres, mais ses intentions étaient bonnes; aussi Baillet insiste avec complaisance sur sa piété, et son zèle. « Par la liberté que j'ai prise de regarder son mariage secret comme une chose douteuse et comme une tache véritable de son célibat, on doit juger de la disposition

¹⁾ Ces accusations étaient tellement violentes qu'un adversaire de Descartes, Louis de la Ville (pseudonyme d'un jésuite, le P. de Valois), écrivait: « Je n'ai garde de m'emporter ici contre M. Descartes, ni de l'accuser d'athéisme, d'impiété ou d'extravagance, comme ses adversaires font tous les jours avec plus de passion que de raison. S'il y a dans ses ouvrages cinq ou six endroits trop hardis et trop dangereux en matière de religion, il a témoigné d'ailleurs tant de soumission à l'Eglise qu'on peut bien dire qu'il s'est trop avancé, qu'il a donné trop de liberté à son esprit, et que ces endroits méritent d'être condamnés; mais on ne peut dire qu'il ait été un athée ou un impie ». (*Sentiments de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés des corps, opposés à la doctrine de l'Eglise et conforme aux erreurs de Calvin sur le sujet de l'Eucharistie*. Paris. 1680. p. 89.)

où j'aurais été de ne le pas épargner sur les licences qu'il aurait données à son esprit touchant la Religion, si j'en avais pu remarquer aucune » ¹⁾). En réalité, il n'a trouvé qu'une vie édifiante à tous égards : cet homme, qui avait scandalisé ses contemporains en se retirant chez les hérétiques, prenait la peine de choisir ses résidences dans le voisinage des églises; il n'avait jamais manqué de pratiquer ses devoirs religieux; il avait toujours fréquenté des prêtres et avait même tenu chez Madame Chanut un beau discours sur la Rédemption; enfin ce philosophe, dont la doctrine si hardie méritait de sages corrections, avait pourtant entendu travailler à la défense de Dieu; bien mieux « sa manière de parler de la religion a fait entrer dans l'Eglise un athée de profession et deux protestants qui ne valaient pas beaucoup mieux » ²⁾). Que veut-on de plus?

Il y a toujours eu dans le catholicisme des amis de Descartes. L'abbé Emery publia en 1811 des *Pensées de Descartes sur la Religion et la morale*, où sont réunis tous les textes qui peuvent éclairer les idées religieuses du philosophe; ces extraits, très judicieusement choisis et groupés, sont précédés d'une « *Vie religieuse de Descartes* » qui est la réunion des pages que Baillet a consacrées aux « actes de piété » de son héros. Le tout est présenté dans un long *Discours préliminaire* destiné à défendre la gloire de Descartes contre « ses anciens et nouveaux détracteurs » ; ce sont à la fois les ennemis de la métaphysique et les tenants de la physique expérimentale, les disciples de Locke et les admirateurs de Newton; mais Emery démontre la puissance du génie cartésien en mathématiques, en physique, en métaphysique, pour pouvoir ensuite s'adresser aux ennemis de la religion, car c'est contre eux que le livre est fait. Il a été précédé de deux recueils analogues, consacrés à Bacon et à Leibnitz et il sera suivi d'un quatrième, réservé à Newton; l'auteur entend « confondre ces écrivains téméraires qui ont osé dire que la croyance sincère à la vérité de la reli-

¹⁾ Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*. Paris. 1691. Préface. Tome I. p. IX.

²⁾ Idem. Tome II. p. 523.

gion chrétienne ne peut être que le partage des petits esprits », en leur montrant que « la religion chrétienne voit marcher humblement sous ses enseignes les quatre grands chefs de toute la philosophie moderne » ¹⁾. Ils verront que Descartes, grand mathématicien, grand physicien, grand métaphysicien » respecta souverainement la religion « car ce qui le flattait le plus dans sa philosophie, c'est qu'il la croyait plus propre que toute autre à servir la religion » ²⁾. Ce Descartes apologiste, construit pour les besoins de l'apologétique, le XIX^e siècle semble l'avoir oublié; voici qu'au début du XX^e l'histoire désintéressée le retrouve; Descartes est un homme; si grand qu'il soit, il n'échappe pas au temps et à l'espace; son siècle, ses maîtres, ses amitiés, tout invite à nous tourner vers la religion pour comprendre ce qu'il a voulu faire, pour savoir ce que le cartésianisme fut à ses yeux, bref pour répondre à la question : qu'est-ce que Descartes?

I. — *Descartes représentant du Rationalisme.*

Le Descartes qui naquit au milieu du siècle dernier n'eut pas une vie religieuse très fervente; il eut la religion de son temps... Les historiens de la philosophie sont des hommes, « et qui pensent »; leurs travaux d'histoire n'échappent pas à l'histoire, et l'historien d'aujourd'hui explique par l'histoire l'historien d'hier. Ceux du XIX^e siècle ont été moins soucieux de reconstituer la pensée de Descartes, que de découvrir en lui un précurseur de leur propre pensée; ils sont rationalistes; ils ont vu les dieux et les rois partir en exil, ils vivent dans un monde où les trônes sont renversés et les autels vides; une ère nouvelle commence, une ère où les esprits sont affranchis des superstitions et du scepticisme, où la philosophie et les chansons célèbrent la Science et la Liberté; alors l'évolution de l'humanité prend un sens, et tandis que les uns lisent son avenir, les

¹⁾ Emery, *Pensées de Descartes sur la Religion et la Morale*. Paris. 1811. Discours préliminaire, p. II.

²⁾ Idem. CLXIV.

autres déchiffrent son passé. L'histoire de la philosophie devient une philosophie de l'histoire — la philosophie rationaliste de l'histoire; son objet n'est pas de comprendre les doctrines ni de connaître leurs auteurs; mais, identifiant raison et rationalisme, elle a mission de rechercher les origines du rationalisme et d'en écrire la vie, vie pathétique d'ailleurs, le passé devenant un vaste drame où se heurtent avec des fortunes diverses l'intelligence et l'obscurantisme. La Révolution cartésienne en est un épisode décisif : elle marque l'affranchissement définitif de la raison; Descartes, c'est ce « chef de conjurés » dont parlait d'Alembert, « qui a eu le courage de s'élever le premier contre une puissance despotique et arbitraire, et qui, en préparant une révolution éclatante, a jeté le fondement d'un gouvernement plus juste et plus heureux qu'il n'a pu voir établir » ¹⁾.

« Depuis le commencement du Moyen âge, dit Bouillier, la raison humaine était enchaînée dans les liens de l'autorité, dans toute recherche de la vérité elle était obligée de prendre pour guide soit la théologie, soit Aristote » ²⁾, et c'est Descartes qui mit fin à « ces temps de despotisme intellectuel » ³⁾; plus tard, sans sa remarquable *Histoire de la Philosophie cartésienne*, le même auteur s'étonnera « qu'au sein de la confusion et des ténèbres de la philosophie du XVI^e siècle, ait tout à coup brillé cette éclatante et pure lumière du *Discours de la méthode* » ⁴⁾. Renouvier aimait à esquisser de larges fresques; au Moyen âge la raison est étouffée; la Réforme et la Renaissance marquent les premières heures de son affranchissement. « Pour la première fois depuis la décomposition de l'Empire romain, les hommes se prirent à avoir quelque opinion d'eux-mêmes, et cessèrent de se croire condamnés à l'éternelle supériorité de leurs devanciers. En un mot : Descartes pouvait venir » ⁵⁾; « il est un de ces hommes à qui la Providence a donné le génie pour

¹⁾ D'Alembert, *Préface de l'Encyclopédie*, cité par Bouillier, *Histoire et critique de la Révolution cartésienne*. Paris, 1842; p. 441.

²⁾ Bouillier, *Histoire et critique etc...*, p. 441.

³⁾ Idem, p. 5.

⁴⁾ Bouillier, *Histoire de la Philosophie cartésienne*. Paris. 1854. 3^e édition 1868. Tome I. p. 1.

⁵⁾ Renouvier, *Manuel de Philosophie moderne*. Paris. 1842. p. 6.

embrasser à la fois dans une seule pensée et les siècles écoulés et les siècles à venir » ¹⁾). Millet prépara son « Enfin Descartes vint » sur un mode lyrique. « La Renaissance est bien nommée. Elle est comme une vie nouvelle pour l'intelligence humaine, comme un printemps nouveau avec sa floraison brillante. Mais après l'hiver et la longue léthargie du Moyen âge, il faut plus d'un siècle à l'esprit humain pour recouvrer ses forces et pour réapprendre tout ce qu'il savait auparavant » ²⁾). Liard, lui aussi, parle des « ténèbres du XIII^e siècle » ³⁾); il salue au XVI^e siècle l'affranchissement de la pensée ou plutôt le commencement de cet affranchissement, car les savants eux-mêmes, sauf Galilée, sont encore « obsédés par les imaginations d'un autre âge », tant est puissante « l'habitude du servage ».

Ces historiens étudient donc Descartes par rapport à une certaine philosophie de l'histoire qu'ils ont substituée à l'histoire elle-même; il est un anneau dans une tradition dont eux-mêmes sont le dernier chaînon. Ce point de vue est-il faux? A coup sûr, il nuit à l'historien; il est pris de trop haut...; pour l'esprit qui embrasse d'un seul regard le développement tout entier de l'humanité, les hommes ne comptent plus; ils récitent un rôle dans un drame dont ils ne connaissent ni l'exposition, ni le dénouement, ils sont les messagers inconscients d'idées dont ils ignorent l'origine et la portée; qu'importent leurs intentions, leurs sentiments, leurs paroles! « Descartes, *sans s'en douter*, continuait l'œuvre de Bruno et Ramus » ⁴⁾). « Descartes continue l'œuvre de Pomponat, de Ramus, de Giordano Bruno, de Vanini et de tous ceux qui, depuis le commencement du Moyen âge avaient réclamé, sous une forme ou sous une autre, l'indépendance de la raison humaine... Il est inspiré de leur esprit, *mais il en est inspiré sans le savoir : il ignore jusqu'au nom de la plupart d'entre eux, ou s'il les connaît, c'est*

¹⁾ Idem, p. 1, cf. p. 182 — « la doctrine nouvelle était providentielle ».

²⁾ Millet, *Descartes avant 1637*. Paris. 1867. p. 4.

³⁾ Liard, *Descartes*. Paris. 1882. p. 3 et 4.

⁴⁾ Victor Cousin, *Fragments Philosophiques*. Tome II. Paris 1838. p. 175 — c'est nous qui soulignons.

pour les renier et les maudire avec la foule... Il ne sait pas quels flots d'un sang généreux ont coulé à travers le Moyen âge tout entier, pour préparer la Révolution qu'il vient d'accomplir... Il est l'héritier direct de tous ceux qui, avant lui, avaient protesté au nom de la raison contre l'autorité » ¹⁾). Pour ses héritiers, on procède de même : peu importe que Locke ait été anticartésien et que Voltaire n'ait rien compris à la pensée de Descartes. « Le XVIII^e siècle... découla du *Discours de la Méthode*; les libres penseurs se multiplièrent, et dès qu'un homme fut, par la culture intellectuelle, l'égal d'un noble ou d'un riche, il voulut l'être aussi par le rang et la considération. Sous ce point de vue, Locke et ses disciples français jusqu'à Voltaire furent les successeurs de Descartes, à aussi bon titre que Malebranche ou Spinoza purent l'être sous d'autres rapports » ²⁾). Elargissons légèrement la systématisation et nous arrivons à l'ample conception dont M. Maxime Leroy se faisait récemment l'interprète ³⁾): C'est la même raison « qui inspire les tragédies de Corneille, le *Discours de la Méthode* et la Déclaration des Droits de l'homme »; on y trouve « les mêmes moyens, le même effort pour rendre raisonnables la littérature, la philosophie et enfin le gouvernement; et c'est là l'originalité de l'unité de notre évolution »; « les doctrinaires du XVIII^e siècle et les législateurs des Assemblées Révolutionnaires n'ont pas innové, mais continué l'effort rationnel inauguré par Descartes »; comme M. Leroy affectionne tout spécialement Siéyès, il trace un parallèle entre son héros et le philosophe, il découvre chez tous deux les mêmes aspirations et « les mêmes moyens de réflexion », bref « Siéyès veut un gouvernement raisonnable, comme Descartes veut une philosophie raisonnable » et, en général, « le citoyen de 90 c'est l'arrière-petit-fils de Descartes appliquant aux choses de l'Etat la méthode d'évidence et de simplification rationnelle inventée par l'illustre discoureur pour fonder la philosophie moderne ».

¹⁾ Bouillier, *Histoire et critique, etc.*, p. 81.

²⁾ Renouvier, *Manuel de Philosophie moderne*, p. 184.

³⁾ Maxime Leroy, *Citoyen ou Producteur?* Revue de Métaphysique. 1919. p. 674 sq.

Dans ces conditions, la pensée religieuse de Descartes ne peut être que chose secondaire; sa philosophie, qu'il l'ait voulu ou non, est nettement antireligieuse : voilà le fait important. « L'homme soulagé du poids religieux dont le passé a fatigué ses membres, demande à respirer, à vivre, à penser par lui-même... Pelasge veut renaître... il renaît en Descartes » ¹⁾. Cette remarque de Renouvier ne doit évidemment pas être prise à la lettre; mais, justement Descartes a affirmé explicitement qu'il n'était pas Pelagien (III, p. 544); ce simple rapprochement suffit à montrer le caractère *symbolique* du Descartes qui a été construit par les philosophes français du XIX^e siècle. De telles représentations ne sont nullement illégitimes; bien mieux, elles peuvent être vraies au point de vue de la philosophie de l'histoire; elles sont fausses au point de vue de l'histoire; et malheureusement la représentation symbolique se substitue bien souvent à la représentation historique. « Avec le système de Descartes triomphait en même temps la cause du libre examen et de la souveraineté de la raison » ²⁾. Voilà une opinion que Bouillier avait parfaitement le droit de professer; tout change lorsque, par contre, nous lisons ceci : « pour assurer le succès de la Réforme philosophique, il la sépare avec soin de la Réforme religieuse, et de la Réforme politique, afin qu'il n'ait contre lui ni l'Eglise, ni l'Etat dans sa lutte contre la vieille philosophie scolastique » ³⁾. D'où vient ce « *il sépare avec soin ?* » Où a-t-on vu que Descartes avait conçu l'idée d'une Réforme religieuse et d'une Réforme politique? S'il a réservé la politique et la religion, pourquoi faire immédiatement appel à sa prudence? Qui sait si des raisons philosophiques profondes n'expliquent pas son attitude? Chacun est libre d'interpréter à sa manière le cartésianisme, mais non de prêter à Descartes des intentions et des idées qui n'ont peut être jamais effleuré sa pensée. Fouillée fait mieux encore; il n'hésite pas à nous confier la joie qu'éprouverait Descartes, s'il revenait sur terre : « Il verrait toutes ses grandes doctrines aujourd'hui triomphantes, sa

¹⁾ Renouvier, *Manuel de Philosophie moderne*, p. 182.

²⁾ Bouillier, *Histoire et critique*, etc., p. 92.

³⁾ Idem, p. 92.

méthode de critique et d'analyse universellement appliquée, étendue même aux questions qu'il avait dû laisser en dehors : religion et politique » ¹⁾). D'abord ces résurrections doivent être laissées aux dialogues des morts ou aux drames philosophiques; ensuite que signifie ce *qu'il avait dû*? Veut-on dire qu'il a nourri d'obscurs desseins révolutionnaires? Mais qu'en savons-nous? Veut-on dire qu'il fut victime d'âges barbares et nous apitoyer sur le sort de ce pauvre Descartes? Tout cela est enfantin.

Descartes ayant ouvertement fait profession de catholicisme, il était difficile de concilier ces survivances avec les hardiesses de sa pensée; les conditions temporelles, certes, excusent bien des choses, mais, malgré tout, les historiens de Descartes n'ont jamais pu voir sans répugnance « Le Luther de la philosophie et de la Science » ²⁾ à genoux dans une église. « Sa foi religieuse était sincère », tous le reconnaissent, mais très rapidement... et dès qu'elle se manifeste on se hâte de l'éliminer; toutes les interprétations se résument en un seul trait : Descartes est un profond politique; il fut très prudent, il entendit vivre comme tout le monde; mais, dans le fond, il n'en pensait pas moins... comme nous. Le cas de M. Adam est particulièrement remarquable; on sait qu'il a publié la magnifique édition qui rend aujourd'hui si facile et si agréable la lecture de Descartes; il a, en même temps, donné une excellente biographie du philosophe; or, il l'a systématiquement déchristianisé. M. Adam pose le principe suivant : « Ses protestations de respect à l'égard de la religion de son pays, toutes sincères qu'elles soient, ne doivent pas nous en imposer. En ce temps-là, les plus enclins au scepticisme, en parole et en pensée, se montraient, dans leurs actions, chrétiens et catholiques comme tout le monde, et la philosophie sceptique qu'enseignera, par exemple, un Charron ou un La Mothe le Vayer, sera une sceptique chrétienne » (XII, p. 57). Il n'y a donc pas à se gêner. Cueillons quelques faits :

Le fameux pèlerinage à Notre-Dame-de-Lorette est expliqué en quatre points, et on n'y trouve naturellement pas l'ombre de piété... (p. 64) :

¹⁾ Fouillée, *Descartes*. Paris. 1883. p. 203.

²⁾ Idem, p. 96.

1^o C'est traditionnel, « Montaigne y avait bien été » et M. Adam énuméra tout ce qu'y fit Montaigne : communion, ex-voto, etc..., ces pratiques ne l'empêchaient pas d'être un « esprit libre ».

2^o Ce vœu « lui a échappé dans une nuit d'enthousiasme ».

3^o « Une curiosité bien naturelle » le pousse.

4^o « Un Français, un catholique, ancien élève des Pères, voyageant en Italie et qui n'aurait pas été à Lorette, ç'eût été un petit scandale, et Descartes ne fut jamais d'humeur à scandaliser personne. »

En vérité! qui donc demande tant de raisons! pourquoi cette plaidoirie!

Autre histoire: Descartes défendit contre Voetius la Confrérie de Notre-Dame de Bois-le-Duc; l'explication est simple; il est très heureux de voir Voetius publier simultanément une *Philosophia christiana* et une *Confraternitas mariana*; « le rapprochement des deux titres... pouvait confirmer le lecteur crédule dans cette idée, qu'il était bien un papiste, un Jésuite déguisé, un dévôt de la Vierge-Marie, un idolâtre non moins qu'un philosophe » et « à distance, aux yeux des R.R.P.P. Charlet, Dinet et consorts, l'ancien élève de La Flèche pouvait apparaître comme le champion de la Vierge-Marie, à laquelle deux ou trois ans plus tôt, Louis XIII, venait précisément de consacrer son royaume » (p. 336). (Nous ne voyons pas très clairement ce que le vœu de Louis XIII vient faire ici.)

Citons enfin un dernier trait : la mort de Descartes elle-même n'échappe pas à cette épuration :

« Est-il besoin d'ajouter qu'il mourut religieusement, on peut même dire pieusement, assisté par le P. Viogué? Les croyances et les pratiques religieuses qu'il avait conservées toute sa vie, sans jamais, semble-t-il, les mettre en question, non seulement lui permettaient de faire une fin édifiante, mais lui en faisaient même un devoir de conscience » (p. 552). Alors pourquoi ajouter ce commentaire :

« Ainsi devait finir, surtout à l'étranger et en pays protestant, un gentilhomme résolu à témoigner, au moins par point d'honneur, qu'il restait fidèle jusqu'au bout à ses obligations de sujet catholique du roi de France. Mais quels étaient, au fond,

les sentiments intimes du philosophe? A deux reprises, dans des lettres privées (lettres de consolation, il est vrai, et à des huguenots auxquels il ne pouvait guère tenir un autre langage)¹⁾ il découvre franchement sa pensée. A la hauteur intellectuelle et morale où ce grand esprit s'était élevé, peu importait le culte où il se trouvait engagé du fait de sa naissance et de son éducation : il garda toute sa vie le même, parce qu'en vérité, c'était là quelque chose d'extérieur qui tenait surtout aux circonstances et ne valait pas la peine qu'on le changeât. »

Tous ces détails, dira-t-on, sont sans importance; l'essentiel n'est pas de connaître la personnalité de Descartes, mais de comprendre son système; malheureusement ce sont deux choses inséparables, et l'interprétation totale du cartésianisme est en jeu. Descartes avait dit jadis à Voetius: « Ex hoc enim quod nonnulli aliquando loquantur ut viri boni, qui tamen sunt improbissimi hypocritae ... cum ex scriptis meis appareat, me al Atheismi levissima etiam suspicione esse alienissimum, vultis inde inferri me esse Atheum, supponendo scilicet me esse hypocritam » (VIII, p. 174). Voetius aurait-il eu partiellement raison? Descartes répète fréquemment: « je défend la cause de Dieu »; témoignage important dont doit tenir compte l'historien de son système,... mais témoignage dont la valeur est bien mince si la psychologie de Descartes lui permet de dire: c'est une ruse. « Il joue un double jeu », dit M. Adam, et même ce double jeu « ressemble à une comédie » (p. 305); *c'est le sens de la métaphysique cartésienne tout entière qui est en jeu*; si elle n'a pas pour fin de démontrer l'existence de Dieu et l'immatérialité de l'âme, qu'a donc voulu faire Descartes? Pourquoi a-t-il composé les *Méditations métaphysiques*?, que faut-il lire à travers les lignes de ses écrits? On sait que la solution d'un problème dépend de la façon dont il est posé; présentée ainsi, la question a été résolue, sans même qu'on songe à regarder du côté de la religion. Descartes,

¹⁾ Il s'agit de lettres à Pollot (janvier 1641) et à Huygens (octobre 1642), comme l'a remarqué M. Laberthonnière; il est assez curieux que pour découvrir « les sentiments intimes » de quelqu'un et connaître « franchement » sa pensée, on utilise des documents où l'auteur devait, par tact, tenir un certain langage. (*La Religion de Descartes*. Annales de Philosophie chrétienne. 1911. Tome XII. p. 619.)

est un physicien; il fut métaphysicien par accident; cette thèse a été soutenue non seulement par les philosophes dont nous venons de critiquer la méthode, mais par des interprètes dépourvus de tout préjugé; il est bon pourtant de rappeler qu'elle est née dans l'œuvre des premiers et qu'il y eut un Descartes physicien, parce que le problème de Descartes avait été posé par les historiens rationalistes.

II. — *Physicien ou métaphysicien?*

C'est l'un d'eux, Liard¹⁾, qui a, pour la première fois, donné à cette thèse toute son ampleur. Le plan de son livre est significatif : 1. La méthode; 2. la science; 3. la métaphysique. Or, Descartes a toujours mis la métaphysique à la racine de la philosophie (conçue comme l'ensemble de nos connaissances), et elle occupe la première partie des *Principes de Philosophie*; pourquoi donc Liard renverse-t-il l'ordre établi par Descartes lui-même? Deux thèses sont impliquées par ce bouleversement : d'abord la physique se suffit à elle-même, puisqu'elle peut être exposée avant la métaphysique; et ensuite, la physique fut la préoccupation essentielle de Descartes, la métaphysique étant une sorte d'appendice à son œuvre.

Liard reconnaît que la philosophie nouvelle se présente sous une forme traditionnelle. Aujourd'hui savants et philosophes ont chacun leur domaine : les premiers sont maîtres dans le monde des phénomènes; les seconds se réservent les questions d'origine, d'essence et de fin, « Descartes, à la fois savant et philosophe, ne fait pas ce départ entre la science proprement dite et la spéculation philosophique. Malgré sa rupture avec le passé, il reste, sur ce point, l'héritier direct de ce passé qu'il répudie. Il accepte cette définition de la philosophie, contemporaine des premiers fruits de la raison humaine, et transmise d'âge en âge à travers les systèmes, que la philosophie est l'explication de toutes choses, le système total du savoir »²⁾. Ceci

¹⁾ Liard, *Descartes*. Paris, 1882.

²⁾ Liard, *idem*; p. 66 sq.

admis « la physique n'est pas seulement un épisode dans la philosophie de Descartes », « l'explication des phénomènes naturels a été le souci perpétuel et dominant de sa vie ». Il a trouvé devant lui une physique qui n'existait pas, « empire ténébreux d'entités semi-logiques, semi-personnelles, fruits de l'abstraction et de l'imagination » ; Descartes renverse tout cela. « Ce qui caractérise sa physique et en fait une chose entièrement nouvelle, sans précédent, c'est l'absence de toute idée métaphysique » ; au sens, dirons-nous, où Auguste Comte parle de *l'âge métaphysique*, c'est-à-dire, sans forces ni vertus cachées ; la physique cartésienne est suspendue à un premier principe créateur et conservateur, mais prise en elle-même, elle se suffit et n'a besoin d'aucune entité : le monde est fait d'étendue et de mouvement.

Toutefois il n'est pas possible de négliger ce lien qui unit la science des choses à la science des premiers principes ; « c'est des vérités métaphysiques, c'est-à-dire de la notion de Dieu, conçu comme souverainement parfait, qu'il déclare avoir tiré des fondements de sa physique »¹⁾ ; il dit qu'il a commencé ses études par la connaissance de Dieu, il invoque l'immutabilité divine pour appuyer notre principe de l'inertie et les lois du mouvement ; aussi il faudrait reconstruire la pensée de Descartes d'après l'ordre suivant : il a formé sa méthode au contact des mathématiques, puis il a appliqué la méthode à la métaphysique, et ensuite il aurait construit sa physique ; « les mathématiques, où l'on voit une première application de la méthode à la connaissance des choses, ne seraient pas une partie, mais un instrument de la science ; la science véritable commencerait avec la connaissance de Dieu, tirée de la connaissance du moi conscient, et se continuerait par la connaissance du monde, dérivée de la connaissance de Dieu »²⁾. Or, si tel est l'ordre voulu que Descartes a mis dans son dernier ouvrage, faut-il en conclure que les choses se sont chronologiquement engendrées ainsi?... Pour Liard il a d'abord construit sa

¹⁾ Idem, p. 90.

²⁾ Idem, p. 92.

méthode, puis sa physique « et pour des raisons étrangères à la science telle que nous la comprenons aujourd'hui, n'a-t-il pas rattaché après coup à la notion du premier principe des choses sa théorie du monde matériel, sortie spontanément de sa méthode » ¹⁾). Descartes n'a pris parti sur les fondements de la philosophie qu'en 1629; or, bien avant cette époque, il faisait de la physique, il avait l'idée d'une science des choses calquée sur la mathématique, et, en 1627, il se faisait tailler à Paris des verres de lunettes par M. Mydorge; c'est donc la méthode qui, appliquée aux choses de la nature, a produit, d'elle-même, les principes de la physique; tout est étendue et mouvement, voilà le principe de la nouvelle physique, et il vient « en génération directe de la méthode et non de l'idée de Dieu » ²⁾), qui d'ailleurs, eût été bien incapable de la faire naître. Il en est de même pour les lois du mouvement, pour lesquelles l'immutabilité divine est une caution plutôt qu'une preuve; l'analyse les a découvertes dans les natures simples.

Pourquoi donc Descartes a-t-il surchargé sa physique d'un édifice métaphysique? Parce que, de son temps, « les questions se posaient encore comme au temps de la sagesse antique; l'explication de l'univers n'était pas scindée, et une science qui n'eût pas tenu au principe premier des choses eût semblé chimérique et ruineuse » ³⁾); ce recours à l'idée de Dieu fournit à des principes déjà posés une caution métaphysique. Autrement dit, Descartes n'a pas cultivé la métaphysique pour elle-même, mais pour répondre aux exigences de la physique.

Cette thèse repose sur des faits incontestables; il est trop évident que le jeune Descartes ne s'est pas mis devant sa table pour écrire une philosophie complète en commençant par le commencement. Mais personne n'a jamais pensé qu'il ait fermé les yeux, contemplé l'idée de Dieu et déduit les lois du mouvement ou la réduction de la matière à l'étendue... Il reste seulement à préciser la portée de ces très justes remarques; il est entendu que Descartes a fait des mathématiques et de la phy-

¹⁾ Idem, p. 93.

²⁾ Idem, p. 101.

³⁾ Idem, p. 109 — voir aussi p. 142 — p. 273 à 275.

sique bien avant de se livrer à la métaphysique; on ne peut en conclure qu'il aborda cette dernière discipline après avoir *achevé* son explication du monde; une conscience humaine est chose complexe; Liard a très justement compris que l'ordre des *Principes* était trop logique pour être chronologique; le sien ne l'est pas moins; une troisième hypothèse eût dû être envisagée. Pourquoi mettre nécessairement la physique et la métaphysique l'une au bout de l'autre? Pourquoi ne seraient-elles pas deux lignes d'origine différente qui, un jour, se sont croisées? Descartes a pu, à la fois, cultiver la métaphysique et la physique, chacune pour elle-même. Ce scrupule est d'autant plus légitime que l'explication de Liard n'est pas historiquement aussi exacte qu'elle le paraît.

Il est très vrai qu'au XVII^e siècle la science et la métaphysique sont liées; mais Descartes donne à cette liaison un sens absolument nouveau. Jamais les physiciens médiévaux n'ont eu besoin de démontrer l'existence des choses avant d'en parler, jamais ils n'ont déduit les lois du monde de son principe créateur; ils tiennent seulement à *sauver les phénomènes*. Si leur physique est unie à leur théodicée, c'est qu'ils trouvent dans l'étude du monde le chemin qui les conduit à la connaissance du Créateur; ils s'élèvent des choses sensibles à Dieu, *ils vont de la physique à la métaphysique*. Tel était l'ordre suivi dans les leçons qu'entendit le jeune Descartes à la Flèche; tel fut l'ordre qu'il retrouva lorsqu'au moment de rédiger les *Principia Philosophiae* il consulta le cours imprimé d'Eustache de saint Paul; mais cet ordre n'était pas un simple procédé d'exposition; il répondait à une exigence essentielle de cet aristotélisme chrétien qu'Albert le Grand et saint Thomas avaient proposé à la pensée catholique... « Albert le Grand et saint Thomas sont des hommes pour qui le monde extérieur existe » ¹⁾.

En adoptant un ordre absolument inverse, Descartes n'est pas seulement un élève frondeur qui contredit ses maîtres, ou

¹⁾ E. Gilson, *Etudes de Philosophie médiévale*. Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg. Strasbourg. 1921. p. 115. Voir tout l'article: *La signification historique du thomisme*.

un auteur de manuel en quête d'originalité; c'est un philosophe qui s'est placé à un point de vue nouveau et qui, par suite, se trouve en face d'un ordre nouveau qui répond à sa vision nouvelle. En mettant la métaphysique avant la physique, il obéit à ces nécessités profondes que seule une étude de sa pensée peut déceler et il y a dans cette union de la métaphysique et de la science un caractère proprement cartésien dont le milieu et le temps ne peuvent rendre raison; l'idée de fonder la réalité du monde avant de la décrire n'est pas du tout, comme le croyait Liard, un legs scolastique : c'est au contraire une exigence cartésienne.

La science cartésienne procède par définition et notions; c'est une physique mathématique qui est beaucoup plus mathématique que physique; « la physique moderne, écrivait Hannequin, on a raison de le répéter, est née de la méthode expérimentale; mais la méthode expérimentale, à son tour, est née du besoin impérieux, compris pour la première fois par le génie du XVI^e siècle, d'appliquer universellement l'instrument mathématique à l'exploration de la nature. Les mathématiques devenaient ainsi, selon la parole prophétique de Léonard de Vinci, les « reines des sciences de la nature » ¹⁾. Mais ces mathématiques, ces notions enchaînées à priori prétendent être une traduction exacte du réel; il faut donc qu'il y ait accord préétabli entre l'univers que l'esprit porte en soi et l'univers qui *existe* en dehors de lui. Cette science suppose une métaphysique; elle a besoin de Dieu, parce qu'elle ne se contente pas d'être un ensemble de recettes empiriques qui nous permettraient de nous adapter tant bien que mal au monde. « La *Physique générale*, dit M. Milhaud, construit l'univers, en alignant, à partir de principes jugés évidents, des séries de vérités de sens commun, lesquelles, peu à peu, procédant par ordre et par énumération complète, s'étendent à tous les éléments qui composent le monde » ²⁾. Descartes veut nous rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature » ; maîtrise et possession matérielles de

¹⁾ Hannequin, *La Méthode de Descartes*, Revue de Métaphysique et de Morale. 1906. p. 756.

²⁾ Milhaud, *Descartes savant*. Paris, Alcan. 1921. p. 248.

l'industriel et de l'artisan, certes, mais aussi maîtrise et possession spirituelles de la raison qui a retrouvé, au fond de la matière, les essences intelligibles qui dorment dans la pensée. Descartes a peut-être été un métaphysicien parce qu'il fut un physicien; mais à coup sûr il a été *ce physicien* particulier si différent de ses prédécesseurs parce qu'il était déjà un métaphysicien, parce que sa physique impliquait une métaphysique. On sent alors combien Liard a déformé l'œuvre cartésienne : « ce qui s'y trouve inséré de métaphysique peut en être détaché sans blessure » ¹⁾; loin d'être une espèce de caution qui vient s'ajouter à la science déjà constituée pour rassurer le savant sur la valeur de ce qu'il vient d'édifier, elle est présente dès ses premières démarches, elle les oriente, elle donne à la recherche cet accompagnement affectif, ces convictions, ces espérances sans lesquelles l'homme ne peut rien entreprendre.

La métaphysique est donc chez Descartes première dans l'ordre de l'être comme dans l'ordre de l'exposition. L'est-elle dans l'ordre des fins? Descartes a-t-il eu *l'intention* de fonder une métaphysique? Nous rendons à la métaphysique la première place dans l'œuvre de Descartes, devons-nous lui donner la première place dans la pensée de Descartes?

M. Adam, expliquant l'ordre des *Principes*, signale ce renversement de la philosophie traditionnelle et il y voit un argument en faveur de la thèse que nous examinons : si Descartes met la métaphysique avant la physique, c'est qu'elle est faite pour la physique. « La philosophie ne consiste plus à s'élever des choses visibles aux choses invisibles, du monde à Dieu, la métaphysique étant comme un degré supérieur au-dessus duquel on ne trouverait plus que la science suprême ou la théologie. La philosophie est simplement l'explication du monde au moyen de principes que la métaphysique est appelée à garantir; celle-ci est donc comme le point de départ nécessaire pour passer à la physique. Sans aller jusqu'à dire que de parti-pris elle se détourne de la théologie, ce n'est pas cependant cette haute connaissance qu'elle a surtout en vue; elle vise presque uniquement

¹⁾ Liard, p. 141.

et exclusivement la science de la nature, et son but principal est de fournir à celle-ci les principes dont elle a besoin » (XII, p. 370). M. Laberthonnière a développé les mêmes remarques, lorsqu'il oppose Descartes et ses prédécesseurs. « Dès lors, au lieu que ce fussent les choses qui lui servissent à connaître Dieu, c'était Dieu qui lui devenait un moyen de connaître les choses, par science certaine, et de les affirmer pour s'établir en elles. Parti de Dieu, s'il avait à revenir à lui, ce n'était que pour y retrouver un point d'appui et marcher avec une assurance nouvelle à la conquête du monde... Il n'instituait une science de Dieu que pour aboutir à une science des choses, au lieu d'instituer une science des choses pour aboutir à une science de Dieu » ¹⁾. Ainsi la thèse du Descartes physicien retrouve la victoire sur le terrain même où Liard l'avait perdu : Descartes, disait-il, a fait de la métaphysique pour appuyer sa physique, parce que son temps l'exigeait; en réalité, on attribuait à l'époque un des aspects les plus nouveaux de l'œuvre cartésienne! Mais cet aspect original, d'où vient-il lui-même? De ce que Descartes est un physicien tout entier tourné vers la nature, et pour qui la métaphysique est simplement une introduction à la science.

Sous cette forme, la thèse de Descartes physicien a la bonne fortune de rallier les esprits les plus divers. M. Adam, M. Gilson, M. Laberthonnière, M. Maritain, M. Levy-Bruhl dont un cours célèbre sur Descartes et malheureusement non publié a assuré à cette interprétation une large diffusion ²⁾. « Il ne demande à la métaphysique qu'une chose, de fournir un appui solide à la vérité scientifique » (XII, p. 143) dit M. Adam. M. Gilson, après avoir montré que tout n'était pas neuf dans l'édifice cartésien, explique par son désir d'assurer le succès de sa physique tout ce travail de marquetterie, où l'augustinisme de l'Oratoire et le thomisme des Jésuites sont habilement mêlés aux éléments cartésiens : « Le véritable but que poursuit Des-

¹⁾ Laberthonnière, *La théorie de la foi chez Descartes*. Annales de Philosophie Chrétienne, juillet 1911. Tome XII, p. 401.

²⁾ M. Gilson l'a signalé dans sa thèse: *La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris 1913. p. 95, note 1.

cartes est extérieur à la métaphysique... Tout se passe en général comme s'il s'était proposé bien plutôt d'adapter aux exigences de la physique nouvelle, les thèses de la théologie traditionnelle en leur faisant subir le minimum de transformation » ¹). A la suite d'analyses très différentes et portant directement sur la religion de Descartes, M. Laberthonnière aboutit à la même conclusion: « Ayant conçu une physique qui était une explication de la manière dont se produisaient les phénomènes et qui devait le rendre maître de cette production même, il s'attache à l'accommoder aux idées des théologiens qui se présentaient comme idées reçues et consacrées par la religion, exploitant les unes qui s'y prêtaient, tournant les autres qui le gênaient » ²). Enfin M. Jacques Maritain donne à cette interprétation toute sa sympathie (en nuancant d'ailleurs son portrait de Descartes et en empruntant quelques traits à celui dont nous parlerons bientôt). « Le seul objet qu'il ait vraiment chéri est sa physique » ³). « Si Descartes fait de la métaphysique, c'est pour la Physique; s'il s'occupe des perfections divines, c'est pour en déduire les premières lois de la matière, pour descendre de Dieu aux choses; il ne s'intéresse à la métaphysique que dans la stricte mesure où celle-ci, assurant la légitimité de la science humaine et les bases de la Physique, justifie, bien plus, fonde réellement à ses yeux la connaissance de ce monde et du détail de ses phénomènes » ⁴).

Il y a de très fortes probabilités pour qu'une thèse ainsi appuyée recouvre une vue juste; mais des textes fort nombreux en limitent la portée; il devient difficile de comprendre la pensée de Descartes lorsqu'il nous dit : je défends la cause de Dieu, et surtout notre embarras croît, lorsque nous trouvons dans

¹) Idem, p. 441 et 442. Cf. Bulletin de la Société française de Philosophie, juin 1914. *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*. Cette opinion est soutenue par M. Gilson (pages 219-220). M. Levy-Bruhl (p. 231). M. Laberthonnière (p. 236).

²) Laberthonnière, *La Religion de Descartes*. Annales, etc. 1911, p. 639.

³) Jacques Maritain, *L'esprit de Descartes*. Les Lettres, 1^{er} avril et 1^{er} mars 1922. § 6.

⁴) Idem, § 47.

l'œuvre cartésienne ces *Méditations métaphysiques*, qui ne contiennent pas un mot de physique. Ici, nos auteurs sont obligés de répondre par la *prudence* de Descartes; on invoque ses ruses, sa diplomatie, son plan de campagne destiné à assurer le triomphe de sa physique. Cette interprétation est ici la seule possible, et elle est peut-être juste; mais son origine nous invite à la vérifier: c'est un trait emprunté au Descartes construit pour les besoins de l'apologétique rationaliste; comme tel, nous devons suspecter sa ressemblance, et du même coup ce doute nous amène devant une autre hypothèse: pourquoi ne pas reprendre le problème en acceptant à la lettre les déclarations de Descartes? La construction d'Espinas s'offre alors à notre attention.

III. — *Descartes apologiste.*

La préoccupation essentielle d'Espinas fut la constitution d'une science des sociétés; comme Durkheim, et aussi comme toute la génération qui vit la guerre de 1870, « il aspire à prévoir avec probabilité l'avenir de la nation. Il comprend qu'il lui faut établir une science, une morale, une politique nouvelles »¹⁾. Il arrive à l'histoire de la philosophie après avoir soutenu une thèse sur les *Sociétés animales*, publié la *Psychologie expérimentale en Italie*, traduit les *Principes de Psychologie* de Spencer, et reconstruit les *Origines de la technologie*; tous ces travaux lui ont appris comment les perfectionnements de la technique, les progrès des sciences et la vie philosophique sont inséparables, et comment toutes les activités humaines sont solidaires; une étude sur la *Philosophie sociale en France au XVIII^e siècle et la Révolution française* en était la preuve. Les historiens de la philosophie sont parfois trop philosophes pour être historiens; Espinas sait que chaque époque a ses préoccupations et que la philosophie en 1600 ne pose pas les problèmes comme en 1900; un système exprime l'état d'une société déter-

¹⁾ Voir: *La Tradition Philosophique et la pensée Française*. Paris, Alcan, 1923. Conférence de M. R. Lenoir sur *Espinas*, p. 260.

minée, à un moment déterminé de son évolution; chaque philosophie a une date.

Qu'est-ce que le cartésianisme? C'est une philosophie qui a vu le jour au début du XVII^e siècle. Qu'est-ce donc que la France au début du XVII^e siècle? C'est un grand peuple qui sort d'une terrible crise où l'unité religieuse a été brisée et où l'unité nationale a failli sombrer¹⁾. « La tâche que poursuit avant tout la société française, pendant la première moitié du XVII^e siècle, c'est l'achèvement de la guerre contre les protestants et le triomphe de la royauté sur les pouvoirs qui la limitent, le rétablissement, en un mot, de l'unité religieuse et de l'unité politique ». « La France a la volonté de rester catholique orthodoxe et de garder la monarchie absolue; après la guerre et l'anarchie, la France rentre dans la paix royale. » Dans cet effort vers l'harmonie, les philosophes ont leur part. « Les théories morales et politiques sont l'expression plus ou moins fidèle des volontés collectives; celles de Descartes se rattachent à ce mouvement national vers le régime de l'ordre et l'établissement d'une autorité qui discipline les pensées et rallie les cœurs ».

L'hérésie protestante est vaincue; « un schisme bien autrement grave commence ». Le sacre de Henri IV a mis fin définitivement aux guerres de religion; mais de telles secousses laissent des traces spirituelles qui demeurent visibles bien après la signature des traités. On ne massacre pas, et l'on n'ébranle pas l'unité nationale au nom de la religion, sans jeter le trouble dans la conscience religieuse elle-même; l'anarchie n'a jamais été une école de bonnes mœurs... L'impiété et l'immoralité fleurissent dans toutes les classes, et la libre pensée, ou libertinage, en est la forme intellectuelle. Les libertins aiment à tout critiquer, invoquent Epicure plutôt que l'Evangile, même s'ils sont ecclésiastiques... Ils applaudissent aux derniers mots du *De Arcanis* que Vanini publie en 1616: « Jouissons au moins de la vie. Amusons-nous! » Ils rient de bon cœur en lisant dans

¹⁾ Nous résumons l'article de la *Revue Bleue*, 3 mars 1906: *Le point de départ de Descartes*.

Pompanazzi que « les os d'un chien ne produiraient pas la guérison moins sûrement que les os d'un martyr, si le malade qui a la foi dans la vertu des reliques se faisait à leur endroit les mêmes idées »; ils applaudissent, non sans arrière-pensée impie, aux boutades de Charron sur les fausses religions: « Etranges et horribles aux sens commun qui sont, quoiqu'on en dise, tenues par mains et moyens humains. »

Les apologistes multiplient leurs attaques, les tribunaux condamnent les audaces les plus impudentes; mais ces moyens sont des répliques qui peuvent retarder la propagation des mauvaises doctrines, et non les atteindre à leur racine; elles mourront d'elles-mêmes, le jour où elles ne rencontreront qu'un public hostile, prévenu contre elles, bref inaccessible; c'est par l'éducation que ce résultat sera obtenu. C'est pourquoi le roi laisse les Jésuites revenir en France en 1603, et immédiatement ceux-ci fondent le collège de la Flèche; Henri IV leur donne un palais et une riche dotation; il promet de leur envoyer cent gentilshommes comme élèves, et il décide qu'après sa mort son cœur sera déposé dans la chapelle de la maison.

Au printemps 1604, le jeune Descartes fit son entrée dans le nouveau Collège. Espinas le suit¹⁾; il compulse les programmes et les manuels, il imagine les impressions et la vie des élèves. Les Pères font de chacun d'eux « premièrement un catholique fervent, secondement un sujet dévoué du roi très chrétien, un bon Français selon l'idéal d'alors ». Descartes ne fait nullement exception; il « emportait du collège des croyances morales effectives qui lui avaient été, pendant ces huit années, inculquées profondément... il était sincèrement et presque passionnément catholique. L'idée d'une infidélité au dogme lui inspirait de la terreur, non pour les risques sociaux qui en étaient en ce temps là la conséquence, mais en elle-même et comme péché ». Ses maîtres vont plus loin, ils le pénètrent de cette idée que « la philosophie ne mérite d'estime qu'en tant qu'elle s'accommode avec le dogme et que son rôle normal est de soutenir la religion ». Si l'on considère enfin que les Jésuites commandent

¹⁾ Revue Bleue, 10 mars 1906, *Le point de départ de Descartes* (suite).

à leurs jeunes élèves d'être des hommes actifs et d'aimer les études pratiques, celles qui conduisent à l'action, on comprendra facilement qu'un adolescent, formé à cette école, ait tout naturellement rêvé « d'écrire pour la défense de la religion ».

Tel est le milieu social quand Descartes va paraître; telle est l'école où il vécut son enfance; l'historien peut maintenant suivre ses débuts dans la vie ¹⁾. « Quand Descartes, à seize ans et demi, quitta le collège de la Flèche, s'il n'avait pour la philosophie de l'Ecole ni ferveur ni blâme, il avait cependant des antipathies et des prédilections »; il est dégoûté de la culture livresque, il a hâte de se mettre en présence des choses, et les mathématiques lui semblent offrir le point d'appui le plus sûr et le plus utile. L'idée essentielle d'Espinas est que le jeune Descartes fut très longtemps hésitant et ne trouva pas sa voie avant 1625 ²⁾; l'autobiographie du *Discours de la Méthode* introduit dans ses premières années un ordre qui, dans la réalité, fut loin d'être aussi rigoureux; pour Espinas, ce point est très important : en reculant le moment où Descartes se fait une idée nette de sa philosophie, on accorde une dizaine d'années à la préhistoire de cette philosophie, on donne à Descartes le temps de vivre dans différents lieux, de subir des influences, de se mêler aux courants intellectuels, qui traversent son siècle.

Avant de reconstruire la philosophie de Descartes, Espinas était donc obligé d'embrasser la pensée philosophique française au début du XVII^e siècle, et en même temps qu'il étudiait, dans la *Revue Bleue* le *Point de départ de Descartes*, il indiquait dans la *Revue de Métaphysique* ³⁾ comment les besoins sociaux, politiques et religieux, précédemment analysés, avaient, avant Descartes, trouvé une expression.

Ils avaient rejoint des courants de pensée déjà existants et ils les avaient captés, orientés, mis au service des exigences contemporaines. Espinas découvrait ainsi la renaissance néoplatonicienne dont les oratoriens et leur maître, le cardinal de

¹⁾ *Revue Bleue*, 23 mars 1907, *Descartes de seize à vingt-neuf ans*.

²⁾ *Revue Bleue*, 30 mars 1907, *Descartes de seize à vingt-neuf ans* (suite).

³⁾ *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1906, *Pour l'histoire du cartésianisme*.

Bérulle, étaient les apôtres : « Symétriquement aux attaques clairsemées des libertins, le règne de Louis XIII nous montre chez un groupe d'hommes nombreux, d'origines diverses, un puissant effort de croyances et d'énergies religieuses, un effort conscient et prolongé pour restaurer l'Eglise catholique ». Ils vont « communiquer au catholicisme, à grand'peine victorieux de la Réforme, cet esprit de piété intérieure, cette foi brûlante et digne des premiers chrétiens qui avait été la force du protestantisme » ¹⁾. Bérulle, ses compagnons et les filles du Carmel vivent dans un monde d'esprits et d'anges, leurs âmes touchent directement le surnaturel et Espinas, dans une vue très belle et très séduisante, retrouve « une résurrection de l'état d'esprit des chrétiens des premiers siècles en opposition avec la résurrection de l'humanisme païen. Le monde des esprits purs, au milieu duquel vivaient, dans la fin de l'antiquité et au début du Moyen âge, les nouveaux croyants d'Alexandrie et de Carthage : la Trinité, les hypostases, les anges, les démons, les saints effacés et comme rejetés dans le vague du rêve par le réalisme de la Renaissance, reprend une vie intense » ²⁾, et sans autre transition Espinas nous met brusquement en présence de la vogue augustinienne. « Les controverses avec les protestants ont ramené l'attention sur les Pères ; Saint Augustin, dont il va se faire cinq éditions en quelques années, est l'objet d'une étude passionnée », et derrière lui c'est « l'immortel, l'incomparable, le divin Platon » qui devient l'inspirateur de cette contre-réforme catholique, en même temps que la scolastique aristotélicienne affirme son incapacité à combattre les libertins et à satisfaire les âmes chrétiennes. Or, Descartes connut et aima ces pères de l'Oratoire : Bérulle, Gibieuf, Condren, de la Borde, de Sancy ; voilà qui doit servir *pour l'histoire du cartésianisme*.

Espinas découvrait encore un autre courant de pensée dont le cartésianisme pouvait être le prolongement. Choqués par

¹⁾ *Ibid.*, p. 266. Ces articles sont essentiels dans l'histoire du Cartésianisme ; leurs thèses, comme nous le montrerons, sont excessives mais leur auteur a eu l'immense mérite d'inaugurer une voie nouvelle pour le grand bien des études cartésiennes.

²⁾ *Idem*, p. 270.

l'allure pathétique du néoplatonisme bérullien, certains esprits mesurés et réfléchis cherchèrent leur philosophie entre le mysticisme et la scolastique, dans un platonisme sans effusion, plus platonicien que néoplatonicien. « Restaurer la morale et la religion qui ne sont qu'une seule et même chose, par la philosophie; rappeler à l'homme que la bonté de Dieu lui prépare une destinée entièrement différente de celle des animaux; fonder l'obéissance au devoir sur une nouvelle démonstration des sanctions posthumes, lesquelles supposent l'existence de Dieu, et pour cela avant toutes choses, chercher pour le dogme de l'immortalité des garants autorisés parmi les philosophes anciens; en d'autres termes, sauver par des preuves nouvelles ou renouvelées s'adressant à la raison, les croyances en Dieu et en l'âme immortelle sur lesquelles la morale repose », telle est la pensée de Mersenne, qui dénonce et renverse « l'impiété des Déistes, athées et libertins », et de Silhon qui établit rationnellement l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Descartes a connu ces apologistes et les lecteurs d'Espinas ont retrouvé sans peine dans ses analyses « les antécédents des *Méditations* comme défense laïque de la morale chrétienne ».

Maintenant il est permis de se tourner vers son œuvre et d'en comprendre l'idée initiale¹⁾. Pour Espinas, Descartes est un apologiste. De l'enseignement de la Flèche, il ne songe à rejeter ni les croyances religieuses, ni les principes politiques; lorsqu'il part en guerre contre les préjugés, il s'agit seulement de la physique traditionnelle; celle-ci lui paraît surannée, et son cas n'est pas une exception. Mais « comme l'Ecole (c'est-à-dire en France les Jésuites et les ordres enseignants) se tenait attachée plus obstinément que jamais à la physique d'Aristote à laquelle la théologie et en particulier l'explication du dogme eucharistique étaient adaptées étroitement depuis trois siècles, comme elle avait pour elle (toujours en France) la force publique, qu'elle constituait par le nombre et le prestige de ses

¹⁾ Revue de Métaphysique, 1917, Espinas, *L'idée initiale de la philosophie de Descartes*.

maîtres un pouvoir redouté, l'idée d'une attaque possible, imminente peut-être, contre cette physique surannée devenue gênante pour le dogme qu'elle était toujours chargée de soutenir, inspirait une sorte d'effroi et prenait, vue à distance, le caractère d'une révolution ». Ainsi, on pourra très bien ne pas toucher à la politique ou à la religion; en prétendant bouleverser la physique, on porte atteinte à un édifice quasi sacré parce qu'il abrite une théologie; c'est pourquoi Descartes est si ému par la découverte de novembre 1619, qui serait, selon Espinas, l'application de la géométrie à l'algèbre ou l'application de la géométrie à la physique. « On peut admettre qu'en 1619 il a franchi un premier degré de la série des généralisations successives qui mène à la méthode... quoiqu'il en soit, la plus humble de ces vues avait son prix, et on comprend que Descartes ait fait à la Vierge le vœu du pèlerinage de Lorette pour la remercier d'une telle découverte : car elle le mettait *sur la voie* de la systématisation hardie dont il avait le pressentiment et qui était son but encore lointain : rattacher le dogme eucharistique à la théorie générale de la matière » ¹⁾. Ces lignes sont assez obscures et on n'ose vraiment pas exprimer brutalement le sens qu'elles éveillent : le but de la philosophie cartésienne aurait été une explication de la transsubstantiation. Pourtant, une note, que l'on trouve un peu plus loin, ne laisse guère de doute : après avoir cité la lettre du 22 février 1638 ²⁾, dans laquelle Descartes affirme que jamais la foi ne fut mieux appuyée que par sa philosophie, particulièrement dans la question eucharistique, Espinas s'écrie : « La défense de la transsubstantiation conduisant au mécanisme universel, cela est inattendu ! » En

¹⁾ Id. p. 259.

²⁾ Et non du 24 janvier 1638 comme l'indique Espinas, p. 264, note 2. M. Gilson nous fait très justement remarquer qu'Espinass'appuie sur un texte très vague des *Cogitationes privatae*. « Ex animalium quibusdam actionibus valde perfectis, suspicamur ea liberum arbitrium non habere » (X, p. 219). Cette remarque du jeune Descartes porte non sur l'âme, mais sur le *libre arbitre* des bêtes; l'Ecole, tout en leur reconnaissant une espèce d'âme, leur refusait le libre arbitre. Descartes est sur la voie qui le conduira à sa célèbre théorie... C'est tout ce que l'on peut dire devant un pareil texte.

effet... de la lecture de Descartes se dégage l'idée plus simple que le mécanisme universel conduit à la défense de la transsubstantiation, ce qui est assez différent.

Dans un article précédent, Espinas avait écrit à propos de la théorie des bêtes machines ¹⁾: « Elle fut le point de départ de toute sa construction philosophique » ²⁾. Cette remarque reçoit ici tout son développement. La théorie de l'automatisme des bêtes fut souvent invoquée par Descartes et ses amis, contre les libertins qui se plaisaient à diminuer les différences entre l'animal et nous; Espinas, toujours préoccupé de retrouver un Descartes apologiste, fait de cette théorie la pièce maîtresse du système. Dès 1619, Descartes entrevoit l'application de la géométrie à la physique et la portée d'un mécanisme universel : « Elle avait à ses yeux le grand avantage de soulager d'un pénible embarras l'esprit des croyants au sujet de la destinée des âmes des animaux... C'est l'assimilation du corps vivant à une machine, c'est par conséquent la justification de l'automatisme des bêtes, vue importante par laquelle toute la physique traditionnelle serait bientôt renouvelée » ³⁾. Il est parfaitement possible que de très bonne heure Descartes ait supprimé les âmes sensibles et adopté sa théorie des bêtes machines; la thèse d'Espinas ne porte pas sur la date de cette conception, mais sur sa place dans le cartésianisme. « La négation radicale de l'existence d'une âme chez les animaux ne serait donc pas une conséquence de la systématisation de Descartes; elle en serait aussi bien la cause, ou, à tout le moins, née dans son esprit au moment où il découvrait l'application de la géométrie à l'algèbre, et de la mathématique à la physique, elle aurait contribué à former la conception, fondamentale dans le système, de la matière réduite à l'étendue, opposée symétriquement à la pensée » ³⁾, « des raisons d'ordre moral et religieux, on prenait alors volontiers l'un pour l'autre ces mots de morale et de religion, ont donc déterminé Descartes à affirmer ce premier dogme, qui,

¹⁾ Revue Bleue, 30 mars 1907, p. 390, col. 1, note 2.

²⁾ Revue de Métaphysique, 1917, p. 259.

³⁾ Idem, p. 262.

une fois adopté, entraîna de proche en proche une sorte de cristallisation dans ses pensées » ¹⁾). Cette reconstruction ne repose d'ailleurs sur aucun document; il est impossible de la discuter, la discussion supposant des arguments à réfuter, des faits à contester, des preuves à détruire; elle n'a pour nous convaincre que son charme séduisant; l'historien doit être assez fort pour ne pas succomber à la tentation...

D'ailleurs, certains procédés d'Espinas éveillent bien vite le doute : qu'on lise ce passage. « En 1623, il avait passé deux mois et quelques jours à Paris; c'était le moment où, comme nous l'avons vu, l'audace des Libertins provoquait parmi les personnes pieuses qu'il fréquentait la plus vive indignation et, de la part des Jésuites ses maîtres, les protestations les plus véhémentes. Il est très vraisemblable que ce *tolle* général des milieux fidèles, auxquels il tenait si étroitement, contribua à confirmer Descartes dans sa doctrine de la négation de l'âme des bêtes; le *Discours de la Méthode* nous apporte en quelque sorte l'écho déjà lointain de son émotion d'alors : *après l'erreur de ceux qui nient Dieu... il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre, etc...* » ²⁾). Comment savoir si, en écrivant ces lignes du *Discours*, Descartes pensait à des événements vieux de quatorze ans? Avouons-le, ces précisions ne sont pas invraisemblables, elles ne sont pas des erreurs à proprement parler; elles relèvent de l'imagination, elles sont par delà le vrai et le faux...

On ne saurait trop louer le sens historique d'Espinas; il a vu un Descartes vivant, inséparable de son temps, participant aux mouvements intellectuels qui le débordent, comme ils débordent toute individualité, si grande soit-elle; et nous aurons souvent à rappeler les vues justes qui abondent dans ces pages. Mais il a manqué à Espinas le sens de la mesure; nous venons de signaler une imprudence; elle n'est pas isolée; chaque page est un tissu chatoyant dont les couleurs trop vives choquent

¹⁾ Idem, p. 204.

²⁾ Idem, p. 265.

l'œil; où trouve-t-on, à propos de Descartes « cette vénération passionnée, presque religieuse pour les personnes de qualité, rois, seigneurs, princes de l'Eglise, qui s'étendait aux simples religieux » ¹⁾? Dans les pages où le bon Baillet déguise son héros en saint... et Espinas en effet aligne ces textes; une malencontreuse association par contraste nous rappelle d'autres pages, de Descartes cette fois, où il vante les charmes de l'indépendance que les rois et les princes de la terre ne sauraient donner aux sages (V, p. 467); quant à sa « vénération passionnée » pour les simples religieux, le Père Bourdin a pu l'apprécier... Descartes est un bon élève des Jésuites, voilà le trait ressemblant qu'Espinas a marqué; mais tous les élèves des Jésuites ne furent pas des Descartes : un écolier ordinaire est peut-être tout d'une pièce : soumis ou révolté; un Descartes est à la fois respectueux et libre. Même excès à propos de la naïveté de Descartes: le terme n'est pas trop fort et Espinas a raison de ne pas hésiter devant lui; pourquoi alors gâte-t-il sa fine observation par ce commentaire : « L'éducation qu'il avait reçue tendait à former des caractères ingénieux et dociles. Les Oratoriens s'accordaient avec les Jésuites pour faire de Jésus enfant l'objet d'incessantes prédications... Le motif favori de la sculpture religieuse est la tête d'enfant entre deux ailes, ou l'ange éphèbe en tunique flottante, ni homme ni femme. Entendez l'accent enfantin de la religion d'alors : dans le livre de P. Richeome, *le Pèlerin de Lorette* (Millanges, Bordeaux, 1604, privilège en 1603), voici la méditation pour la nuit de Noël », etc..., dans ces conditions, où s'arrêter?

Ces exagérations n'impliquent nullement que la thèse soutenue soit fausse; mais elles donnent à ces brillants articles un caractère d'à peu près qui nous commande la méfiance; ils sont si peu définitifs qu'un élève d'Espinas, Léon Blanchet ²⁾, les a soumis à une sérieuse revision. En étudiant *Les antécédents historiques du: je pense, donc je suis*, Blanchet a rencontré saint Augustin; dans les *Soliloquia*, le *Contra Academicos*, le *de Libero*

¹⁾ Revue Bleue, 1906, p. 296.

²⁾ Léon Blanchet, *Les antécédents historiques du: je pense, donc je suis*. Paris, Alcan, 1920.

arbitrio et le *de Trinitate*, celui-ci s'appuie sur le *Cogito* pour fonder soit l'existence de la vérité contre les sceptiques, soit la théorie du Dieu créateur contre les païens, et la spiritualité de l'âme contre les Manichéens; le *Cogito* est, dans sa nature, une arme de combat. « Descartes, qui reprend l'arme, a-t-il donc à combattre les mêmes ennemis? Défend-il les mêmes positions? Quelles sont les circonstances historiques qui l'incitent à assumer cette tâche? Et au moment où il l'assume, peut-on, en tenant compte bien entendu de la différence des temps, comparer ses mobiles et ses vues aux mobiles et aux vues de saint Augustin? » ¹⁾. La question ainsi introduite, Blanchet y répond par les articles d'Espinas : le mouvement libertin, la réaction catholique, le milieu béruillien, les conseils donnés directement à Descartes par le fondateur de l'Oratoire, voilà qui explique l'attitude de Descartes. Si l'on rapproche de ces faits ce que nous savons de son activité métaphysique au cours des neuf premiers mois de son séjour en Hollande, on peut conclure : « La vocation que le cardinal de Bérulle lui a presque impérieusement indiquée est une vocation d'apologiste » ²⁾.

Blanchet apporte toutefois un certain nombre de précisions à la thèse d'Espinas; d'abord il insiste heureusement sur le rôle de la science cartésienne dans cette apologétique : on déclare : Descartes fut un physicien qui a construit une métaphysique, parce que sa physique ne s'accordait pas avec la scolastique, autrement dit: il fit une apologie de sa science par la religion; mais cela n'est nullement incompatible avec le point de vue d'Espinas; construire une apologie de la religion par sa science; du même coup, il démontre l'orthodoxie de sa pensée contre l'Ecole et la vérité des enseignements chrétiens sur Dieu et l'âme contre les athées. « L'attitude défensive adoptée contre l'Ecole en philosophie religieuse et métaphysique est en même temps une offensive vigoureuse contre l'incrédulité qui se targue de représenter la science » ³⁾.

¹⁾ *Idem*, p. 67.

²⁾ *Idem*, p. 72.

³⁾ *Idem*, p. 88.

Ce point de départ établi, Blanchet reconnaît que les intentions apologétiques de Descartes doivent être limitées, et quant à leur durée et quant à leur rôle, dans le système. « Les projets du savant prirent bientôt le pas sur les visées de l'apologiste, assez vite laissées à l'arrière-plan » ¹⁾; sa métaphysique ne sera pas ce qu'elle aurait dû être, c'est-à-dire un ensemble d'« idées neuves et personnelles impliquées dans la démarche initiale du *Cogito* » ²⁾, mais une perpétuelle défense contre la scolastique, où il fera usage de ses souvenirs de cours; il est « vite amené à renoncer au rôle de missionnaire laïque, pour se consacrer tout entier tant à ses recherches scientifiques de tout ordre qu'au développement, à la systématisation et, quand il le fallait, à l'apologie de sa physique » ³⁾. D'autre part, si Descartes s'est cru investi d'une mission religieuse entre 1626 et le procès de Galilée, Espinas s'est trompé en croyant « que l'idée de cette mission ait déterminé dans l'esprit du disciple de Bérulle *le contenu même de ses affirmations doctrinales, surtout en matière de philosophie naturelle*; que, par exemple, la théorie du mécanisme universel ait été construite en ce qui concerne les deux questions de l'âme des bêtes et de la présence réelle dans l'Eucharistie » ⁴⁾. Pour Blanchet « la formation des idées de Descartes en matière de physique reste indépendante de toute préoccupation apologétique. La condamnation de Galilée et, en même temps que de Galilée, d'une hypothèse astronomique dont la physique cartésienne était elle-même inséparable, le contraignit vite à passer de l'offensive à la défensive, et à songer moins à attaquer ces doctrines des libertins qu'à démontrer l'orthodoxie des siennes propres, en les rattachant à des idées admises par ces théologiens de son temps » ⁵⁾.

Ainsi, pour Blanchet, le point de départ de la philosophie de Descartes est bien le désir de défendre la cause de Dieu; mais les circonstances l'empêchent de jouer ce rôle de défen-

¹⁾ *Idem*, p. 92.

²⁾ *Idem*, p. 93.

³⁾ *Idem*, p. 94.

⁴⁾ P. 92, note 1, de la p. 91.

⁵⁾ *Idem*.

seur laïque de la religion; on disait volontiers, M. Adam ¹⁾ par exemple, que Descartes avait écrit les *Méditations* pour faire passer sa physique; c'est vrai en un sens, mais il y a une « première philosophie de Descartes, ébauchée en 1629 », et que nous en connaissons pas « telle qu'elle était dans son expression spontanée, vivante et libre » ; les *Méditations* sont bien une défense de l'auteur par lui-même, et c'est ce qui explique cette marque cartésienne, augustinienne et scolastique; s'il n'y avait pas eu la condamnation de Galilée, elles eussent été d'inspiration aussi purement cartésienne que désintéressée.

La thèse d'Espinass est donc singulièrement adoucie; l'automatisme des bêtes et l'explication eucharistique n'ont aucun rôle à jouer dans les idées initiales de la philosophie de Descartes; et les préoccupations apologétiques ne se trouvent qu'au point de départ de cette philosophie. Ainsi présentée, est-elle une réponse définitive au problème que nous nous posons? Non. Blanchet donne sans cesse l'impression d'écrire « en marge des vieux livres » ; il ne fait pas sortir son Descartes de sa correspondance ou de la vie de Baillet soigneusement contrôlée... il ajoute aux documents; il raconte ce qui a dû se passer entre Descartes et Bérulle, il complète le récit de Baillet sur leur entrevue de 1628, il imagine les lectures *vraisemblables* du philosophe... et si le lecteur aborde la deuxième partie du livre sur les rapports de Descartes et de Campanella, il prend la ferme résolution de soumettre en bloc l'œuvre de Blanchet à un sérieux doute méthodique. Dans les pages qui nous intéressent plus particulièrement, une affirmation revient constamment, qui ne peut être adoptée sans vérification; le problème science et religion s'est de bonne heure posé devant Descartes; tout jeune, il a été ébranlé par le choc de sa nouvelle physique avec les enseignements traditionnels, et toute l'évolution intellectuelle que Blanchet esquisse n'est qu'un effort entrepris par Descartes pour dissiper en lui ce trouble et révolutionner la science à l'ombre de l'Eglise. Comment Blanchet arrive-t-il à cette vue systématique? *Par déduction*. Descartes est catholique

¹⁾ Nous comparons ici la thèse de Blanchet aux pages 304 et suivantes de la Biographie donnée par M. Adam.

d'une part; il a bouleversé les fondements traditionnels de la physique d'autre part; donc il doit trouver une métaphysique qui fasse le pont entre les deux ordres; ceci est tout naturel, mais Blanchet y glisse la remarque suivante : « L'esprit profondément religieux de Descartes ne se sentira satisfait qu'à condition... de découvrir entre la science et la religion les bases d'un accord suffisant pour rassurer sa propre conscience sur la légitimité de ses efforts de savant » ¹⁾. D'où vient ce *fait* qu'on nous rapporte — ce *fait de conscience*? Où a-t-on vu que Descartes « ait éprouvé des scrupules religieux à dresser contre l'enseignement de l'Ecole sa propre conception des méthodes et du savoir scientifique » ¹⁾? Quand a-t-il eu peur de ne point trouver « un accord entre sa foi religieuse et ses convictions scientifiques » ²⁾ ?

Blanchet cite quelques faits; il ne servent qu'à nous mettre en garde contre ses conclusions : par exemple la crise du 10 novembre 1619 « prouve d'une manière pressante » l'existence de ces scrupules; Blanchet croit rapporter l'interprétation de Milhaud, et inconsciemment il ajoute une nuance à laquelle personne n'avait jamais songé; « ce n'était pas, dit-il, un mauvais esprit d'orgueil (*malus spiritus*) qui le poussait contre l'Ecole (le temple); c'était l'inspiration du ciel (la foudre) » ²⁾. Outre que Blanchet mêle deux songes et fait intervenir la foudre avec deux heures d'avance, il traduit le temple par « l'Ecole », ce qui est un raffinement supplémentaire dont on ne trouve trace ni dans Baillet ni dans Milhaud... c'est ingénieux et surtout cela s'accorde admirablement avec la thèse de Blanchet; malheureusement le désaccord est complet avec le récit de Baillet: « le mauvais génie, lit-on, tâchait de le jeter par force dans un lieu où son dessein était d'aller volontairement »... évidemment nous sommes loin de l'Ecole, et la *preuve* de Blanchet s'écroule avec la thèse qu'elle soutient ou plutôt qui la soutenait. Milhaud a dit tout simplement : Dieu a encouragé directement Descartes dans ses projets révolutionnaires; après le 10 novembre 1619 Descartes sait qu'il a la vérité et

¹⁾ P. 77.

²⁾ P. 78.

qu'il est personnellement désigné pour reconstruire l'édifice des sciences¹⁾; Blanchet traduit « la garantie de Dieu étant fournie d'une manière surnaturelle à l'effort personnel du philosophe vers la certitude, *toute crainte devait disparaître en lui de manquer le but tant désiré d'un accord entre sa foi religieuse et ses convictions scientifiques* ». En réalité, Descartes a toujours méprisé la physique scolastique, et sa correspondance avec Beeckman, en 1618, nous montre un jeune homme plein d'ardeur et d'ambition, plus rempli d'espoir que d'inquiétude; sa rupture avec l'Ecole s'est faite sans douleur, et si naturellement qu'elle n'a point de date dans sa vie.

Blanchet fait pourtant de ce désir le trait essentiel de son Descartes apologiste : en 1628, lorsque le cardinal de Bérulle oblige moralement Descartes à publier ses idées, nous voyons revenir ces scrupules fantômes... « Descartes a trouvé définitivement, en 1626, auprès du Cardinal de Bérulle, l'apaisement de ses scrupules que sa conscience, alarmée du désaccord toujours plus apparent entre sa physique et la métaphysique officielle de l'Eglise, avait demandé en 1619 à l'interprétation de songes envoyés par Dieu, et sans doute, pendant les années suivantes, aux encouragements venus de l'exemple de Mersenne »²⁾. En 1628, Descartes inquiet! Descartes pressentant un douloureux conflit entre sa raison et sa fidélité à l'Eglise! En réalité, il raconte à Balzac et aux beaux esprits du même genre qu'il va démolir les géants de l'Ecole (I, p. 570); et on avouera qu'elle ne devait pas être difficile à apaiser l'angoisse de ce beau parleur qui, chez le Nonce du Pape, prélude à l'exposé de sa philosophie par des cabrioles dialectiques...³⁾. Aussi cette idée fausse entraîne-t-elle Blanchet aux reconstructions les plus fantaisistes : s'agit-il de savoir comment Descartes a adopté le *Cogito* augustinien? C'est au cours d'entretiens avec le Cardinal de Bérulle et ses fils spirituels, dont Blanchet nous donne le comte rendu, comme s'il avait été présent. « Dès lors, quand Descartes commence à exposer à son directeur de conscience

¹⁾ Milhaud, *Descartes savant*, Paris 1921, p. 58.

²⁾ P. 88.

³⁾ Voir plus loin, p. 57-58.

et aux autres ecclésiastiques ses amis *les scrupules que, comme chrétien, il éprouve à philosopher même dans les matières de physique, en s'engageant en dehors des sentiers tracés par l'Ecole*, quels encouragements et quelles suggestions peut-il recevoir d'eux qui n'aient pas le sens d'une invitation à rattacher sa doctrine scientifique, par l'élaboration d'une métaphysique nouvelle, à la tradition authentiquement chrétienne du plus grand des Pères de l'Eglise ? » ¹⁾ Comme on le voit, cette thèse joue, dans l'interprétation de Blanchet, un rôle essentiel, puisqu'elle explique les premières réflexions métaphysiques de Descartes et leur orientation augustinienne; en fait, Descartes ne s'est jamais posé le problème « science et religion », du moins aucun texte ne nous permet de le dire; il savait quels sont les droits de l'Eglise, et quels sont les domaines où son magistère n'a pas à intervenir; en rompant avec la scolastique, il avait tout au plus à craindre d'être mal compris par les professeurs officiels, ce qui ne pouvait en rien troubler la sérénité de sa conscience; si intéressantes que soient les suggestions qui abondent dans l'œuvre de Blanchet, elle pêche par la base: le problème et la pensée religieuse de Descartes y est posé d'une manière artificielle.

IV. — *La méthode*

Il est probable que tout a été dit sur la pensée religieuse de Descartes, dans les œuvres dont nous venons d'analyser les conclusions. Aussi les ouvrages d'ensemble sur Descartes s'efforcent-ils aujourd'hui d'en tenir compte. M. Louis Dimier concilie les deux thèses du Descartes physicien et du Descartes apologiste; le philosophe a voulu à la fois donner à la Science une base solide et servir la religion; M. Dimier relève tous les actes de sa vie qui témoignent de son catholicisme et il oppose sa métaphysique au panthéisme des Italiens et au scepticisme des libéraux. « Non seulement il donne des soins à ce qui fut son propre édifice, mais il prête main-forte à tout l'essentiel de l'édifice

¹⁾ P. 101.

ancien et traditionnel » ¹⁾); ses preuves de l'existence de Dieu complètent les preuves officiellement enseignées, car il n'y a jamais trop d'armes différentes pour combattre l'ennemi commun à tous les chrétiens. M. Jacques Chevalier, lui aussi, a mis en lumière la pensée religieuse de Descartes, et il en marque l'influence à chacune des étapes de la pensée cartésienne: il ne pose pas le doute méthodique, par exemple, en dehors des intentions de Descartes; celui-ci lui a donné des limites, il a dit que la foi n'était pas comprise dans ce doute; ²⁾ nous n'avons qu'à accepter cette affirmation et à la rapprocher des pages où il nous parle de la foi pour comprendre comment il pouvait, sans se contredire, conserver sa créance aux vérités religieuses et se débarrasser de ses autres connaissances; si nous faisons cet effort, la première démarche de la dialectique cartésienne ne nous apparaîtra plus comme une bruyante déclaration d'affranchissement, mais comme une sorte de recueillement philosophique et de purification intellectuelle. De même, Dieu est le centre de toute l'œuvre; Descartes a dit: « si on ignore Dieu, on ne peut avoir de connaissance certaine d'aucune autre chose » (*Principes* I, 13); son historien doit se placer au même point de vue que lui ³⁾); même lorsqu'il aborde la physique de Descartes, il n'oublie pas que « le mécanisme ne se suffit point, puisque sa doctrine rapporte tout à Dieu comme à la cause nécessaire et suffisante de tout ce qui existe et pose en principe que « la grande mécanique n'est autre chose que l'ordre que Dieu a imprimé sur la face de son ouvrage, que nous appelons communément la nature » (I, p. 213-214) » ⁴⁾).

Ce ne sont pas des idées nouvelles que nous prétendons apporter dans cet essai, mais une mise en ordre des réflexions déjà faites.

Les préoccupations dogmatiques ont naturellement été laissées de côté; nous n'avons pas à faire *la philosophie de l'histoire de la philosophie*; nous n'avons pas à regarder derrière nous, pour voir si nous avons monté ou descendu depuis Des-

¹⁾ Louis Dimier, *Descartes*. Paris 1917, p. 306. Voir en particulier le premier chapitre.

²⁾ Jacques Chevalier, *Descartes*. Paris 1921, p. 201 sq.

³⁾ *Idem*. Voir le dernier chapitre: La doctrine cartésienne.

⁴⁾ *Idem*. P. 240.

cartes; nous n'avons à situer son nom sur aucune courbe — que ce soit celle du Progrès, comme les rationalistes, que ce soit celle de notre décadence, comme M. Maritain. Ce dernier, d'ailleurs, a très clairement distingué les deux points de vue: dans ses brillants articles il se donne comme objet: « L'Esprit de Descartes », c'est-à-dire « cette forme nouvelle introduite par lui dans l'univers de la pensée », ¹⁾ ce qui peut apparaître lorsqu'à trois siècles de distance on juge l'œuvre à ses fruits. Autrement dit, le *cartésianisme* est une chose; la *pensée de Descartes* en est une autre; cette dernière seule appartient à l'histoire, puisque les individus sont les seules réalités qu'elle puisse atteindre; le cartésianisme, c'est Malebranche, c'est Spinoza, c'est le XVIII^e siècle, c'est la Révolution, c'est Kant, c'est Victor Cousin, c'est Hamelin; le cartésianisme, c'est l'idéalisme, c'est le panthéisme, c'est l'ontologisme, c'est l'occasionalisme, c'est le spiritualisme traditionnel; — c'est, en somme, tout ce qu'il plaira à un philosophe de mettre sous cette étiquette; dans cette perspective, le nom de Descartes ne représente plus une personne vivante, avec *ses* idées, *ses* passions, *ses* intentions; c'est un symbole et chacun est maître de lui donner un sens; il est inutile de le confronter avec ce que le philosophe a pensé réellement; rivé au temps et à l'espace, il ne connaissait pas lui-même la richesse de son système, il était incapable d'en apercevoir la portée..., il est comme un père qui meurt et laisse derrière lui de tout petits enfants. Notre rôle est plus modeste; nous devons nous installer dans la pensée de Descartes, nous river avec lui au temps et à l'espace, voir ce qu'il a vu et enregistrer ce qu'il a voulu.

Abandonnant les amples fresques, allons-nous esquisser un portrait? Mais cela est déjà fait: Liard, M. Adam, Espinas ont essayé; s'ils n'ont pas complètement réussi, c'est que ce genre ne convient pas à l'histoire de la philosophie. Faire un portrait, c'est figer une attitude, c'est ramasser sous un seul regard tout une vie; c'est se condamner à marquer un trait — physicien ou apologiste; en réalité, une vie humaine est une succession d'attitudes et ne peut être approximativement exprimée

¹⁾ *Les Lettres*, 1^{er} janvier et 1^{er} mars 1922, § 3.

que dans une succession de portraits. Descartes, en 1619, n'est pas Descartes en 1637 ou Descartes en 1647; et lorsqu'on est en présence du Descartes de 1619, il faut oublier ce que l'on sait du Descartes de 1637; allons plus loin: *le second n'explique pas le premier*. Les historiens de Descartes prennent sa vie comme un tout, et, partant de cette vue d'ensemble, ils découpent arbitrairement des périodes; nous avons au contraire abordé, dans leur ordre chronologique, les textes et les documents qui nous permettent de connaître le philosophe; nous les avons *suivis*; nous avons, au fur et à mesure de notre marche, marqué les tournants qui nous semblaient les plus accentués; lorsque nous avons rencontré des préoccupations apologétiques, nous les avons notées; lorsque les préoccupations scientifiques nous ont semblé prédominer, nous l'avons signalé; la synthèse reconstructive est née au fur et à mesure que l'analyse nous en donnait le droit. L'avenir n'est pas préformé dans le présent; il nous est facile, à nous qui voyons tout dans le passé, de prévoir ce qui est arrivé, de reconstruire la vie de Descartes, comme un système de philosophie dont toutes les propositions s'impliquent les unes les autres et dont la conclusion est logiquement appelée par l'introduction. On oublie que la dialectique vivante, ainsi échafaudée, eût été tout autre si telle circonstance, parfaitement étrangère à sa prétendue logique intérieure, ne s'était pas produite; la vie intellectuelle de Descartes, comme celle de tout homme, est une suite d'événements dont les conditions sont extérieures à elle; ils se sont imposées à Descartes, ils ont orienté ses dispositions et ce sont ses réactions que nous devons transcrire, au fur et à mesure qu'elles se présentent. Sans doute, le récit devient une pénible analyse de textes qui arrivent chacun à leur date, il est alourdi par les documents, et surtout il irrite l'imagination, qui voudrait sans cesse anticiper, et profiter pour interrompre l'enquête d'une de ces pages de forme si achevée que l'âme de Descartes paraît transparente..., mais la réalité psychologique est trop riche pour se prêter aux simplifications élégantes.

PREMIÈRE PARTIE

LES INTENTIONS' APOLOGÉTIQUES
DE DESCARTES

CHAPITRE I

DESCARTES JUSQU'EN 1629

Nous n'avons pas à faire ici la biographie de Descartes; nous devons seulement considérer chacune de ses œuvres comme une chose vivante, en expliquer la naissance, en suivre le développement, et retrouver ainsi les préoccupations du philosophe. Aussi laisserons-nous de côté la généalogie de sa famille, qui ne nous apprendrait rien, et son éducation chez les Jésuites qui a été fort bien exposée par tous ses biographes; quant aux périodes mal connues de sa jeunesse, nous n'ajouterons aucune obscurité à notre ignorance. Deux traits méritent d'être rappelés: d'une part, ses maîtres ont certainement donné à leur élève, comme à tous ses camarades, le conseil de travailler *ad maiorem Dei gloriam*; d'autre part, le jeune homme, comme beaucoup d'autres, a de très bonne heure manifesté le plus profond mépris pour les livres; c'est, raconte Baillet, en l'an 1613, qu'il acquit cette conviction,¹⁾ mais, et ici il est plus original, il n'a pas cru que ce dédain pouvait être un honnête prétexte à la paresse ou que l'inutilité des livres signifiait l'inutilité de la science. Le jeune Descartes entend trouver la vérité: tel est le postulat de toute sa vie; quand fut-il posé? Nul ne saurait le dire; une telle volonté précède toute œuvre, précède toute étude déterminée, précède toute crise intellectuelle, puisque sans elle il n'y aurait ni œuvre, ni étude, ni crise; elle naît avec l'intelligence. Il y a des gens qui sont indifférents: ils se tiennent en marge du

¹⁾ Baillet, *Vie de Descartes*. Tome Ier, p. 192.

vrai et le faux. Il y en a d'autres qui sont curieux, qui aiment à connaître pour connaître, sans éprouver le besoin de se fixer. Il y en a d'autres enfin qui cherchent pour trouver; ils ne cultivent pas la curiosité pour elle-même; elle est pour eux un appétit de vérité — que seule la vérité peut rassasier. Descartes fut de ceux-là.

I. — *L'Hiver 1618-1619*

Nous ne pouvons commencer la vie de Descartes qu'à l'Hiver 1618-1619, c'est-à-dire au moment où la correspondance avec Beeckman nous permet de suivre ses préoccupations¹⁾. Descartes a vingt-deux ans; il est à Bréda, dans les rangs de Maurice de Nassau; il apprend la peinture, l'architecture militaire et le hollandais. Il s'est lié très intimement en novembre 1618 avec un jeune médecin, Beeckman, de huit ans plus âgé que lui. M. Cohen a très justement insisté sur l'importance de ces relations. A ce moment tout l'intéresse; mathématiques, physique, mécanique; il est en rapport avec beaucoup de jésuites, d'hommes d'études et de savants, nous dit Beeckman, « cependant il dit qu'à part moi, il n'a jamais rencontré personne qui unit étroitement dans ses études la physique et la mathématique » (X, p. 52); sollicité par le Hollandais, il rédige un mémoire sur la chute des corps, un mémoire sur la pression des liquides, un *compendium musicae*; il amasse des notes sur l'algèbre et la géométrie. M. Milhaud, qui a très clairement exposé ces premiers essais scientifiques de Descartes, remarque que « déjà, en tout cas, avec la première vision plus ou moins lointaine de sa solution future, s'exprime naïvement sa tendance à voir grand, à rêver d'œuvre complète, totale: à chercher des solutions exhaustives, à concevoir ses travaux comme devant réaliser la science intégrale et définitive »²⁾. Ajoutons qu'en

¹⁾ Pour cette période voir: G. Cohen, *Les Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*. Paris 1920, chapitre III, et surtout: Milhaud, *Descartes savant*, chap. Ier.

²⁾ Milhaud, *Descartes savant*, p. 44.

cette fin d'année 1618, la science ne lui apparaît pas comme un simple amusement; très probablement sur les conseils de Beeckman, il en fait le but de sa vie, et il conçoit immédiatement un grand ouvrage dans lequel une science nouvelle sera révélée au monde.

Le 24 janvier 1619, il écrit à son ami: « En ce qui me concerne, je reste oisif selon mon habitude; j'ai à peine écrit le titre des livres que sur votre conseil je rédigerai » (X. p. 151). Ainsi, dans les derniers mois de 1618, *Beeckman lui a donné l'idée d'écrire*; d'écrire quoi? Un traité? Un petit livre comme le *compendium musicae* sur un point de détail? Non, mais *des livres*; les deux jeunes savants ont dressé ensemble le programme d'une vaste étude, et Descartes commence par chercher les titres de chaque partie. Dans les trois lettres qui suivent, Descartes tient son ami au courant de son projet. « Certes, pour mettre complètement à nu mes projets devant vous, je veux apporter non pas un *Ars brevis* de Lulle, mais une *science entièrement nouvelle*, par laquelle se puissent résoudre toutes les questions qui pourraient être proposées sur n'importe quel ordre de quantité, continues comme discontinues » (X, p. 156-157); tous les problèmes peuvent être résolus à l'aide de lignes appropriées, et par cette méthode nouvelle certains seront résolus qui, jusqu'à présent, n'avaient pu l'être par aucune autre; cette science classera définitivement tous les problèmes en un certain nombre de catégories, justement suivant la nature des lignes qui permettent de les résoudre. « Certes, c'est une œuvre infinie, et qui ne saurait être d'un seul. Elle est d'une ambition incroyable; mais j'ai aperçu je ne sais qu'elle lumière à travers le chaos obscur de cette science ¹⁾, avec l'aide de laquelle j'estime pouvoir dissiper les plus épaisses ténèbres » (X, p. 157-158) ²⁾. Ces lignes sont du 26 mars 1619; un mois après, le 23 avril, il promet à Beeckman de ne pas oublier leur projet pendant sa randonnée à travers l'Europe. « Si je m'arrête n'importe où, ce qui

¹⁾ La *Géométrie*, dont il vient de parler.

²⁾ Remarquons que cet *Ars brevis* de Lulle le préoccupe; dans la lettre suivante, il raconte à Beeckman qu'il a vu un vieillard s'en servir, et il lui demande de l'examiner.

j'espère m'arrivera, aussitôt je vous promets de me mettre sérieusement à ma mécanique ou à ma géométrie. » Descartes a donc bien l'intention de composer un grand ouvrage de physique mathématique, et il est si heureux d'avoir donné ce but à sa vie, qu'il remercie avec chaleur celui qu'il appelle « le promoteur et le premier auteur de ses études » (X, p. 163). « C'est vous seul, en effet, qui m'avez secoué dans mon oisiveté; vous avez rappelé en moi des connaissances déjà presque effacées de ma mémoire, vous avez ramené à des occupations sérieuses et meilleures un esprit qui s'en était écarté. Si donc il sort de moi quelque chose qui ne soit pas méprisable, vous avez le droit de le réclamer et moi-même je ne manquerai pas de vous l'envoyer soit pour que vous en profitiez, soit pour que vous le corrigiez » (id.). Il part donc en voyage avec l'espérance qu'il sortira quelque chose de lui; dès maintenant il peut affirmer qu'il tient un certain nombre d'inventions et que son œuvre sera « nouvelle et point méprisable » (id.).

C'est au début de 1619, après les méditations décisives de novembre et décembre 1618, qu'il jette sur le papier ces notes que nous appelons aujourd'hui *Cogitationes privatae*. En tête se trouve le fameux texte, qui n'a toute sa saveur qu'en latin: « Ut comoedi, moniti, ne in fronte appareat pudor, personam induunt: sic ego, hoc mundi theatrum consensurus, in quo hactenus spectator existiti, larvatus prodeo » (X, p. 213). Voyez ce soldat; il porte en lui un monde dans lequel lui seul a pénétré et que lui seul a exploré; qui le croirait? il ressemble à tous les autres, et pourtant c'est lui qui apportera à l'univers « une science nouvelle », « une science étonnante », dira-t-il plus tard, « scientia admirabilis »; jusqu'alors il fut spectateur; il écoutait; maintenant *il va parler*; c'est ce contraste entre sa vie extérieure et sa vie intérieure qu'il exprimait quelques jours avant, le 31 décembre 1618, dans les dernières lignes du *Compendium musicae*. « Je permets à cet enfant de mon esprit, écrit-il à Beeckman, informe comme il est, à mon « ours » ¹⁾, d'aller vers vous, pour qu'il soit un souvenir de notre intimité, et la plus sûre affirmation de

¹⁾ Le texte dit « et quasi ursae foetum nuper editum ».

mon affection pour vous: à cette condition toutefois, qu'éternellement caché dans l'ombre de vos coffres ou de votre cabinet, il n'ait pas à affronter le jugement des hommes. Ceux-ci ne détourneraient pas les yeux, comme je suis sûr que vous le ferez, de ses imperfections, pour les fixer sur les pages où je ne nie pas que soient tracés, pris sur le vif, quelques linéaments de mon esprit. *Ils ne sauraient pas surtout que tout ceci a été composé à la hâte, pour vous seul, parmi l'ignorance des soldats, par un homme oisif, soumis à un genre de vie entièrement différent de ses pensées* » (X, p. 141) ¹).

Descartes est donc *l'homme qui a un secret*; il se complaît dans cette idée et quand il est seul ou avec son confident, il aime à mettre et à enlever successivement son masque. Descartes, ce qui est plus sérieux, note comment il est arrivé à ses découvertes, quels principes ont naturellement dirigé ses efforts, et un résultat semble définitivement acquis au cours de ces derniers mois: les livres sont inutiles; la source de la science est la réflexion et l'action; ce n'est pas l'érudition. « Quand j'étais jeune, à la vue de découvertes ingénieuses, je cherchais si je ne pourrais pas en faire par moi-même sans l'aide d'un guide; et c'est ainsi que j'ai remarqué peu à peu que je procédais suivant des règles fixes » (X, p. 214). « La plupart des livres, quand on a lu quelques lignes et regardé quelques figures, sont connus tout entier, le reste n'est mis que pour remplir le papier » (id.).

II. — *L'Hiver 1619-1620*

Tels sont les projets et les idées qui s'agitent dans son esprit: Descartes encouragé par ses récentes découvertes se propose d'apporter au monde une science nouvelle; ce rêve met un mystère dans sa vie et il cultive l'artiste qui vit en lui, à l'insu de tous, Beeckman excepté; enfin ses études et ses succès lui ont

¹) Nous avons donné pour ce passage la traduction de M. Cohen, *Les Écrivains français* etc., p. 379. Ce dernier texte éclaire à notre sens le « larvatus prodeo », sans qu'il soit nécessaire de supposer une affiliation aux Rose-Croix.

révélé la vanité des livres. Dès qu'il pourra s'arrêter, il se mettra sérieusement au travail. Justement, en novembre 1619, l'armée de Maximilien de Bavière dont il fait partie, prend ses quartiers d'hiver aux environs d'Ulm; depuis avril, Descartes a voyagé en Allemagne, sans qu'on puisse déterminer son itinéraire, et l'on peut supposer qu'il n'arriva guère avant le 10 novembre dans le fameux poêle où il devait passer l'hiver; il est permis de penser qu'il commença par faire un inventaire de ses découvertes et une sorte d'examen d'ensemble de tous ses projets; n'oublions pas qu'il a à peine écrit les titres de chaque partie, qu'il ne sait pas ce qu'est la rédaction d'un livre, qu'il a en main des éléments et qu'il est sans doute très embarrassé pour les grouper; n'oublions pas surtout cette réflexion que nous avons citée et qui est du 26 mars 1619: « C'est une œuvre infinie, et qui ne saurait être d'un seul »; il a donc une hésitation: son ambition est « incroyable », c'est sa propre expression, et pourtant il sent qu'elle n'est pas une pure folie. Dans la mesure où nous pouvons parler de ces choses sans trop de fantaisie, il n'est pas invraisemblable de croire que ces pensées se sont imposées à Descartes avec plus de force que jamais au moment où, s'arrêtant pour quelques semaines, il doit tenir les promesses données à Beeckman et se mettre à la tâche...

Peut-être ces scrupules joints aux difficultés qu'un auteur éprouve lorsqu'il passe des projets à l'exécution, méritent-ils de n'être pas oubliés lorsqu'on raconte la nuit du 10 novembre 1619 ¹⁾. On en connaît les résultats: l'Esprit de Vérité a éclairé son âme: il lui a révélé à la fois que:

1° La science est *une*: toutes les sciences contenues dans le dictionnaire du songe n'existent que dans et par la science.

2° La science *une* est l'œuvre *d'un seul*; ce sont les sciences particulières qui exigent des collaborations; c'est donc un gros motif d'inquiétude qui disparaît de son esprit.

3° Celui-là sera maître de la science qui suivra l'inspiration

¹⁾ Voir: Milhaud, *Descartes savant*, chap. II (ou: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1916, *Une crise mystique chez Descartes*); Jacques Maritain, *Le songe de Descartes*, *Revue Universelle*, 1^{er} décembre 1920. Cf.: *Appendice I*.

des poètes, car nous avons en nous les germes de la science et ce ne sont pas les procédés logiques des prétendus savants qui les réveilleront.

4° Ces conseils divins ont été adressés à Descartes parce qu'il est capable de les entendre et parce qu'il est désigné pour doter l'humanité de la « science étonnante ».

Désormais, le rêve de 1618 n'est plus « une ambition incroyable » ; c'est une *mission*. L'ivresse du 10 novembre 1619 qui, selon l'expression de M. Maritain, « est en sa personne comme une pentecôte de la raison » ¹⁾, met une coupure dans sa vie; lorsqu'il interprète ses trois songes, il rapporte les deux premiers à son passé et le troisième à son avenir. « L'épouvante dont il fut frappé dans le second songe, dit Baillet, marquait à son sens, sa syndérèse, c'est-à-dire, les remords de sa conscience touchant les péchés qu'il pouvait avoir commis pendant le cours de sa vie jusqu'alors » (cité, t. X, p. 186). Avant de partir à la recherche de la vérité, une purification est nécessaire, et le pèlerinage qu'il désirait faire à Lorette dès la fin de novembre était à la fois une prière et une réparation: il ira à pied de Venise à Lorette et « si ses forces ne pouvaient pas fournir à cette fatigue, il prendrait au moins l'extérieur le plus dévot et le plus humilié qu'il lui serait possible pour s'en acquitter » (id., p. 187).

Les fondements de la science admirable découverte le 10 novembre 1619 ne peuvent pas être aussi précis qu'on l'a cru lorsqu'on pensait à la mathématique universelle ou à une réforme de l'algèbre, car le lendemain il ne sait trop ce qu'il doit faire. « L'embarras, où il se trouva, le fit recourir à Dieu, pour le prier de lui faire connaître sa volonté, de vouloir l'éclairer, et le conduire dans la recherche de la vérité. Il s'adressa ensuite à la Sainte Vierge, pour lui recommander cette affaire qu'il jugeait la plus importante de sa vie » (id., p. 186). — Quelques jours après, son enthousiasme le quitta, et « il n'en devint pas plus décisif sur les résolutions qu'il avait à prendre » (id., p. 187)... Le ciel l'avait aidé, c'était à lui de réaliser la première partie du vieux proverbe. Alors, il se mit à composer

¹⁾ Article cité, p. 605.

un traité; une note des *Cogitationes* nous dit: « Je terminerai complètement mon traité avant Pâques, et si je trouve des libraires et s'il me paraît digne, je le publierai comme je l'ai promis aujourd'hui, 1620, 23 février » (X, p. 218). Qu'était ce traité? Nous savons que cet hiver 1619-1620 ¹⁾ est un tournant décisif dans sa vie scientifique; à ce moment se formulent dans son esprit la mathématique universelle et les premières remarques sur la méthode; il compose le petit traité *de solidorum elementis*; mais son activité est très mal connue; il rédige les *Olympica*, sorte de discours dans lequel l'épisode du 10 novembre tient une place importante. Dans ces *Olympica* deux passages ont surtout attiré l'attention des historiens:

1° « De même que l'imagination se sert des figures pour concevoir les corps, de même l'intelligence se sert de certains corps sensibles pour figurer les choses spirituelles, comme le vent, la lumière: d'où il suit qu'en philosophant d'une manière plus profonde, nous pourrions élever l'esprit par la connaissance à des hauteurs sublimes » (X, p. 217).

2° « Les choses sensibles sont très propres à nous faire connaître les *Olympica*: le vent signifie l'esprit; le mouvement avec le temps signifie la vie; la lumière, la connaissance; la chaleur, l'amour; l'activité instantanée, la création ».

Une idée très nette y est exprimée: on peut traduire des choses non-sensibles au moyen de choses sensibles. Qu'entend-il au juste? L'erreur des interprètes est, à notre sens, d'avoir posé cette question non pour elle-même, mais à propos de la nuit du 10 novembre; en cherchant ce que pouvaient être les « *mirabilis scientiae fundamenta* », on s'est tourné vers ces deux textes et on leur a demandé une réponse, que peut-être ils ne pouvaient pas donner.

Hamelin aborde ces textes des *Olympica* à la fin du chapitre qu'il consacre à « la découverte de la méthode » ²⁾, « ce qu'il avait à découvrir en 1619, c'était, avec le principe de la géométrie, si l'on veut, la généralité de la méthode. Il lui fallait

¹⁾ Voir Milhaud, *Descartes savant*, chap. III.

²⁾ Hamelin, *Le système de Descartes*. Paris 1911, pp. 43 et 44.

apercevoir par un coup de génie que la méthode, dont les mathématiques ne sont que l'enveloppe... s'applique, comme aux choses mathématiques, non seulement aux choses physiques, mais encore aux choses spirituelles. A ce moment, il a une idée de l'unité du savoir, qu'il a peut-être laissée s'atténuer plus tard, et qui pourtant fait seule bien comprendre ce qu'il y a de plus propre et de plus caractéristique dans sa méthode ». Après avoir ainsi déduit la découverte de Descartes, Hamelin ajoute: « Et ce qui suggère et justifie notre assertion, c'est le symbolisme des *Olympiques*, symbolisme sur lequel Foucher de Careil et Millet ont attiré l'attention, mais dont ils n'ont peut-être pas osé voir toute la portée ». Il cite les deux textes et il ajoute: « ce ne sont pas là des métaphores poétiques, il faut prendre le symbolisme des *Olympiques* à la rigueur. Les choses spirituelles, les pensées selon Descartes sont, comme les choses mathématiques, composées de natures simples et leur mode de composition peut se représenter par les symboles mathématiques. » Ici, Hamelin cite à l'appui de son hypothèse une lettre sur la langue universelle de novembre 1629, dont, pour notre part, nous ne pouvons tenir aucun compte, puisque nous sommes en 1619 et que nous entendons y rester. « Ce que Descartes a inventé le 10 novembre 1616, c'est peut-être sa géométrie, mais indivisiblement avec elle, c'est aussi, avant Leibnitz, la possibilité d'une caractéristique universelle. »

Milhaud a lui aussi rencontré ces deux textes en cherchant ce que Descartes avait bien pu découvrir au cours de la crise mystique; l'hypothèse d'Hamelin, « chez qui la fermeté de jugement et le sens critique si aiguisé n'excluaient pas une certaine envolée » ¹⁾ peut séduire le philosophe; elle ne saurait contenter l'historien, si ce n'est l'historien d'Hamelin. Il y a loin de ces notes simplistes, de ces métaphores banales à l'idée d'une caractéristique universelle. Milhaud, débarrassé de cette hypothèse, donne de ces deux textes une interprétation beaucoup plus simple: les mots « spiritualia » et « *Olympica* » ne signifient pas les pensées par opposition aux choses corporelles, mais les choses

¹⁾ Milhaud, *Descartes savant*, p. 55.

d'en haut. Malheureusement ici, Milhaud revient aux songes et se heurte à des difficultés insurmontables: ces *spiritualia* sont les choses divines qui se sont manifestées dans les songes, et Descartes a puisé en eux ses exemples. Or, Milhaud trouve très facilement le couple « vent-esprit » dans le premier songe (le vent qui pousse Descartes contre l'Eglise est un *malus spiritus*); il trouve très difficilement le couple « lumière-connaissance » (la foudre identifiée à l'esprit de vérité); quant aux autres exemples il a dû renoncer à en chercher les traces: « ici nous sommes en présence d'exemples qui ne se retrouvent pas dans l'interprétation des songes. Faudrait-il donc voir là une préoccupation générale dont l'intérêt dépasserait les incidents de la nuit du 10 novembre 1619, et qui tendrait peut-être à constituer une science des choses d'en haut, un mode général d'interprétation du langage céleste? Ce n'est pas absolument impossible, et ce serait alors « la science admirable » dont Descartes aurait conçu les traits essentiels à l'occasion de son aventure? » ¹⁾.

La réalité nous semble plus simple. Milhaud le savait bien, et, s'il n'avait pas été préoccupé et par l'hypothèse d'Hamelin et par le sujet précis de son article, il serait arrivé à la conclusion qui nous paraît la bonne, en développant cette remarque si suggestive: « ces textes empruntés aux *Olympica* trouveraient peut-être une explication suffisante à être rapprochées de la réflexion relative aux poètes, comme ils en sont rapprochés en fait dans les Inédits... Les poètes, qui procèdent par images, savent exprimer les choses d'en haut auxquelles ils s'élèvent par l'enthousiasme, en utilisant justement ces corrélations si naturelles » ²⁾. Pour notre part, nous n'hésitons pas: il faut ne plus penser à « la science admirable », prendre ces deux textes en eux-mêmes, les rapprocher des textes sur les poètes comme le demandait Milhaud, et, en plus, voir si d'autres textes voisins ne pourraient pas s'ajuster avec eux, et s'il ne serait pas possible de retrouver les grandes lignes d'un ensemble aujourd'hui fragmenté.

¹⁾ *Idem*, p. 56.

²⁾ *Idem*, p. 57.

Si décousues que soient les notes qui ont été réunies sous le titre *Cogitationes privatae* et dont certaines proviennent des *Olympica*, il ne nous paraît pas impossible de retrouver quelques thèmes chers à Descartes après l'épisode du 10 novembre. D'abord il établit un parallélisme entre la représentation géométrique des corps et la divination des choses intelligibles à travers les données sensibles: « De même que l'imagination se sert des figures pour concevoir les corps, de même l'intelligence se sert de certains corps sensibles pour figurer les choses spirituelles, comme le vent, la lumière: d'où il suit qu'en philosophie d'une manière plus profonde, nous pourrions élever l'esprit par la connaissance à des hauteurs sublimes.

« Il pourrait paraître étonnant, que de profondes pensées se trouvent plutôt dans les écrits des poètes, que dans ceux des philosophes. La raison en est que les poètes écrivent inspirés par l'enthousiasme et la force de l'imagination: il y a en nous des semences de science, comme dans un caillou [des germes de feu], que les philosophes tirent par raisonnement, mais que, grâce à leur imagination, les poètes font étinceler et rendent plus brillantes » (X, p. 217).

Nous trouvons dans les fragments qui suivent des applications; cette imagination des poètes nous permet de déchiffrer le monde et de passer alternativement des choses spirituelles aux choses sensibles. Voici un thème: « il y a dans les choses une seule force active, l'amour, la charité, l'harmonie » (X, p. 218). Nous avons d'abord une clé:

« Les choses sensibles sont très propres à nous faire connaître les Olympiques »: le vent signifie l'esprit; le mouvement avec le temps signifie la vie; la lumière, la connaissance; la chaleur, l'amour; l'activité instantanée, la création » (id.).

Ceci posé, voyons à quelles hauteurs sublimes cette philosophie nous conduit:

1° Le Monde. — « Toute forme corporelle agit conformément à l'harmonie. Il y a plus de parties humides que de sèches, de froides que de chaudes, parce que sans cela la force active aurait trop vite remporté la victoire, et le monde n'aurait pas

duré longtemps » (id.). Il a posé qu'il y avait une force active et que l'univers était harmonique; or, la physique nous montre des déséquilibres; la force active qui est amour est représentée par la chaleur (conformément à la clé), et l'histoire du monde est l'histoire du triomphe de l'amour.

2° Dieu. — Il y a dans la Bible une difficulté: « Dieu a séparé la lumière avec les ténèbres, dit la Genèse; cela signifie qu'il a séparé les bons anges des mauvais, parce que la privation d'une propriété ne peut être séparée d'avec la possession de cette propriété ¹⁾; c'est pourquoi il ne faut pas comprendre à la lettre. Dieu est intelligence pure » (id.). D'après la clé, la lumière c'est la connaissance et Dieu n'avait pu créer « l'ignorance », « les ténèbres »; il ne peut créer que de l'intelligence et de la lumière; l'ignorance et l'obscurité en seront des privations.

3° Les œuvres de Dieu: « Dieu a fait trois choses admirables: il a créé les choses de rien, le libre arbitre et l'Homme Dieu » (id.). Ici, aucune représentation sensible n'accompagne l'idée de la création, dont pourtant il a donné un symbole: l'« *activitas instantanea* ».

Le mouvement de la pensée de Descartes pourrait être celui-ci: en même temps que ses projets mathématiques l'amènent à chercher des équivalences entre les courbes et les chiffres, entre les figures géométriques et les choses, et à constituer des systèmes de symboles algébriques et géométriques, il réfléchit sur trois songes d'origine surnaturelle. Dieu ne lui a pas parlé directement; il a employé des symboles; Descartes les déchiffre... quoi de plus naturel alors que l'idée d'établir une notation sensible des choses spirituelles? Entendons-nous; nous ne voulons pas dire qu'il compose une clé des songes; il sait bien que les songes non inspirés sont de pures imaginations et que l'Esprit de Vérité ne prodigue pas ses visites; mais c'est un fait que les hommes s'élèvent péniblement aux idées abstraites; c'est un fait que leurs maîtres de philosophie rendent cet effort infructueux en s'égayant dans les complications dialectiques; c'est un fait que les poètes les atteignent d'un seul élan

¹⁾ Le texte dit: « quia non potest separari privatio ab habitu. »

et les expriment d'une manière à la fois simple et frappante dans ces « profondes pensées », *graves sententiae*, qui émaillent leurs écrits; Descartes ne nous dit pas quel est le contenu de ces belles formules, mais, puisqu'il s'agit des poètes, il est permis de penser que l'algèbre et la géométrie n'ont rien à voir ici et qu'il pense aux préceptes de la sagesse et aux grands thèmes humains sur le monde, l'homme et la divinité. S'il en est ainsi, ne pourrait-on pas tirer de leurs écrits un vocabulaire qui nous permettrait de conduire les hommes charnels aux plus sublimes vérités, de leur rendre sensible la force de l'amour qui emporte l'univers, de leur expliquer que Dieu est pure intelligence, et de faire éclater le miracle de la triple création, des choses, de la liberté et de l'Homme Dieu. (Plus tard, il renoncera définitivement à atteindre Dieu par le moyen des choses sensibles, même utilisées comme des symboles.) Quel magnifique sujet à méditer sur les routes qui mènent de Venise à Lorette!

Cette hypothèse n'implique nullement que la « *mirabilis scientia* » découverte le 10 novembre 1619 soit cette symbolique; celle-ci est une conséquence de la découverte, que Descartes aurait tirée en réfléchissant sur sa merveilleuse aventure et sur les moyens de remercier Dieu. Milhaud a prononcé, à propos du Descartes de 1619, un jugement plein de bon sens; il a « une âme plus naïvement religieuse, plus simple, moins compliqué qu'on est généralement disposé à le croire » ¹⁾. La symbolique cartésienne est tout à fait banale; le premier exemple « vent-esprit » est évidemment tiré du songe; les exemples « lumière-connaissance », « chaleur-amour », ne lui ont pas demandé un très gros effort d'imagination; quand aux symboles de la vie et de la création, il est permis de mettre en doute leur puissance évocative. Il ne faut donc pas attacher à cet essai de jeunesse une importance excessive; il est pourtant, à notre connaissance, la première manifestation philosophique de la pensée religieuse de Descartes; sa vie religieuse a cessé, pour un instant, d'être purement intérieure et s'est exprimée dans un geste; Descartes a pris la plume, et ce ne fut pas pour dessiner des figures ou

¹⁾ Ouvr. cit., p. 63.

écrire des équations; l'hiver 1619-1620, si important dans l'histoire de sa pensée scientifique, ne l'est pas moins dans l'histoire de la pensée métaphysique, puisque, pour la première fois, il se mettait au service des *choses spirituelles*¹⁾.

III. — De 1620 à 1628

La vie de Descartes de 1620 à 1628 nous est mal connue; on sait à peine quels furent ses déplacements. A la fin de 1621, il rédige un opuscule d'*Experimenta*, sorte de notes psychologiques, et un *Studium bonae mentis*²⁾; « son dessein, nous dit Baillet à propos de ce dernier traité, était de frayer un chemin tout nouveau; mais il prétendait ne travailler que pour lui-même et pour l'ami à qui il adressait son traité sous le nom de *Museus* » (X, p. 191); ce devait être, une technique de la vie intellectuelle, où il définissait l'imagination, la mémoire (id., p. 200 et 201), où il classait les connaissances (id., p. 202). Il pousse ses travaux de mathématiques à tel point qu'il pourra annoncer à Beeckman, dans sa visite de 1628, qu'en fait d'arithmétique et de géométrie, il ne lui reste plus rien à désirer (X, p. 331); il aborde l'optique, science à laquelle il ne s'était pas attaché avant 1620 et dans laquelle il débute le 11 novembre 1620 par une « invention admirable », celle des lunettes destinées à l'observation des astres³⁾.

Il fut très certainement au courant des polémiques contre les libertins, du procès de Théophile de Viau (1623-1625), des

¹⁾ Nous n'avons rien dit des relations de Descartes avec les Rose-Croix, parce que toutes les hypothèses semblent légitimes, sauf toutefois celle qui attribuerait à la célèbre société une influence décisive sur la pensée du philosophe. Voir: Maritain, *Le Songe de Descartes*, art. cit. pp. 596 à 598, et Cohen, *Les Ecrivains* etc., pp. 401 à 409.

²⁾ M. Adam penche pour la date de 1627-1628, mais les allusions aux Rose-Croix, contenues dans ce livre, le font hésiter. Descartes avait profité de cet écrit pour préciser ses rapports avec la célèbre société, car le bruit avait couru à Paris qu'il en faisait partie.

³⁾ Voir: Milhaud, ouvr. cit., chap. IV, *Ce que rappelait à Descartes la date du 11 novembre 1620*, et chap. V, *Les travaux d'optique de 1620 à 1629*.

livres de Mersenne et du P. Garasse « contre les beaux esprits de ce temps »; peut-être aussi suivit-il la lutte antiscolastique, menée notamment par Gassendi, dont les *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* sont de 1624., juste au moment où le Parlement de Paris condamna les auteurs de quatorze thèses antiaristotéliennes dont la soutenance fut d'ailleurs interdite au dernier moment, alors que plus de mille personnes avaient déjà envahi la salle.

Descartes, à ce moment, est en relation avec des savants comme Mydorge et Morin, avec des philosophes comme Mersenne, Silhon, Gibieuf. On ne sait trop quand commença son amitié avec le P. Marin Mersenne, mais elle fut très vive; le Minime à ce moment combattait les libertins et il enrôlait la science et la philosophie dans la nouvelle croisade; en 1624, il publie « *L'Impiété des déistes, athées et libertins de ce temps, combattue, et renversée de point en point par raisons tirées de la Philosophie et de la Théologie* », en 1625 « *La vérité des Sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens* », en 1626 une « *Synopsis mathematica* », à l'usage des prédicateurs; son idée maîtresse est que les défenseurs de la religion doivent posséder les lumières de la science et que la géométrie, loin d'être plus sèche qu'un caillou, est un excellent moyen de s'élever à Dieu ¹⁾.

Songe-t-il à écrire? Il est certain qu l'exaltation des années 1618-1619 est tombée; les *Olympica*, et même tous ces livres dont il parlait à Beeckman et dont il cherchait les titres, étaient des projets juvéniles; pourtant, les a-t-il vraiment oubliés? Il en est sans doute d'eux comme du fameux pèlerinage à Lorette, qu'il fit en 1624 après les fêtes de Venise; il reviendra à ses premières promesses... si l'occasion se présente. Est-ce l'écho de ses réflexions qu'on trouve dans le journal de Beeckman, après sa visite d'octobre 1628? « Je crois que la raison pour laquelle il y a ici si peu de savants est que tous ceux qui sont doués pour la science, dès qu'ils ont fait une découverte brûlent

¹⁾ Sur les rapports de la science et de la religion d'après le Père Mersenne, voir: Strowski, *Pascal et son Temps*. Paris, 3^e édit., 1919, t. I, pp. 212 à 226.

de l'écrire », et font alors étalage d'une érudition qui étouffe leur raison. « Celui-ci, au contraire, n'a encore rien écrit, mais, méditant jusqu'à la trente-troisième année, il semble avoir trouvé mieux que les autres la chose qu'il cherchait » (X, p. 332).

S'il n'écrit pas, il parle beaucoup, et il laisse échapper des promesses à ses amis; une lettre de Balzac nous laisse entrevoir le contenu de ses conversations: il raconte ses voyages, il parle de ses découvertes et surtout il insiste sur l'originalité de ses procédés; on lui fait promettre d'ailleurs de publier « l'histoire de son esprit ». Elle est attendue de tous nos amis », lui écrit Balzac en 1628, « et vous me l'avez promise en présence du Père Clitophon, qu'on appelle en langue vulgaire Monsieur de Gersan. Il y aura plaisir à lire vos diverses aventures dans la moyenne et dans la plus haute région de l'air; à considérer vos prouesses contre les Géants de l'Ecole, le chemin que vous avez tenu, les progrès que vous avez faits dans la vérité des choses, etc... » (30 mars 1628, I, p. 570). Toutes ces choses aimables, encadrées par les derniers échos des polémiques littéraires, et une appréciation flatteuse sur le beurre de Descartes, nous donnent une idée du ton qui pouvait régner dans ces entretiens.

Il parle aussi en 1628 d'un traité sur la divinité; il l'aurait entrepris, en juin 1628, chez M. Le Vasseur, mais il ne put réussir « faute d'avoir les sens assez rassis » dit Baillet¹⁾. Une lettre à Mersenne du 15 avril 1630 le rappelle au Minime (I, p. 144). N'oublions pas qu'à ce moment il a complètement terminé son algèbre et sa géométrie; il est en possession d'une méthode de découverte absolument nouvelle et féconde; il poursuit avec ardeur ses travaux d'optique, il fait tailler des verres pour continuer ses expériences; tout naturellement l'idée lui est venue de mettre cette méthode au service de la religion, et ce n'est pas Mersenne qui devait le décourager.

Aussi, c'est un jeu pour lui de mettre en déroute un certain sieur de Chandoux qui exposait une philosophie nouvelle chez le Nonce du Pape; dans une lettre à Villebressieu, de 1631, il rappelle le triomphe de sa méthode « dans l'entretien que j'eus

¹⁾ Livre III, chap. I, p. 171.

avec le Nonce du Pape, le Cardinal de Bérulle, le Père Mersenne et toute cette grande et savante compagnie qui s'était assemblée chez ledit Nonce pour entendre le discours de M. de Chandoux touchant sa nouvelle philosophie » (I, p. 213). Tout le monde reconnaît la supériorité de ses principes non seulement sur ceux de son adversaire, mais sur tous ceux » qui sont déjà reçus parmi les gens d'étude ». « Vous en restâtes convaincu, comme tous ceux qui prirent la peine de me conjurer de les écrire et de les renseigner au public. » (Id.)

Le sieur de Chandoux, dit Baillet, « était un de ces génies libres qui parurent en assez grand nombre du temps du cardinal de Richelieu, et qui entreprirent de secouer le joug de la scolastique. Il n'avait pas moins d'éloignement pour la Philosophie d'Aristote ou des Péripatéticiens qu'un Bacon, un Mersenne, un Gassendi, un Hobbes » ¹⁾. Il se vantait d'avoir une philosophie nouvelle, et c'est pourquoi le Nonce du Pape tint une réunion à son intention. On le voit, la réforme philosophique de Descartes n'éclata pas comme un coup de tonnerre..., on l'attendait, on était tout à fait disposé à accueillir un jeune système; la société réunie chez le Nonce fit à Chandoux un excellent accueil, justement parce que ses idées étaient nouvelles. Lorsque Descartes, à cette réunion célèbre, prit la parole. il put commencer par féliciter l'orateur de ses excellentes intentions, c'est-à-dire de sa volonté d'échapper à la scolastique..., et il continua en lui reprochant de revenir à la scolastique sans s'en apercevoir! « Il prétendait que c'était revenir au même but par un même chemin, et que sa nouvelle Philosophie était presque la même chose que celle de l'Ecole. » Voilà ce qui, en 1628, intéressait les invités de Mgr. Baigné, Nonce du Pape à Paris.

Descartes débuta par quelques tours d'adresse: démontrer en douze arguments les faussetés d'une proposition dont la vérité était unanimement admise; et il recommença son exercice

¹⁾ Baillet, Livre II, chap. XIV, p. 160. Toutes les citations qui suivent appartiennent à ce chapitre. Une petite partie est reproduite, Adam, XII, pp. 96 et 97.

avec une proposition que tout le monde croyait fausse et dont il fit éclater la vérité. Après avoir ainsi exhibé ses talents, il révéla sa « règle universelle » ou « méthode naturelle » qui, tirée des mathématiques et susceptible d'applications infinies, nous permet de dépasser la probabilité et d'atteindre la vérité. Il eut un grand succès. « Le Cardinal de Bérulle sur tous les autres goûta merveilleusement tout ce qu'il avait entendu et pria M. Descartes qu'il put l'entendre encore une autre fois sur le même sujet en particulier. » C'est au cours de cette visite de Descartes que le Cardinal réclama impérieusement la publication de ce qu'il avait entendu. « M. Descartes lui fit entrevoir les suites que ses pensées pourraient avoir, si elles étaient bien conduites, et l'utilité que le public en retirerait, si l'on appliquait sa manière de philosopher à la Médecine et à la Mécanique, dont l'une produirait le rétablissement et la conservation de la santé, l'autre la diminution et le soulagement des travaux des hommes. Le Cardinal n'eut pas de peine à comprendre l'importance du dessein; et le jugeant très propre pour l'exécuter, il employa l'autorité qu'il avait sur son esprit pour le porter à entreprendre ce grand ouvrage. Il lui en fit même une obligation de conscience, sur ce qu'ayant reçu de Dieu une force et une pénétration d'esprit avec des lumières sur cela qu'il n'avait point accordées à d'autres, il lui rendrait un compte exact de l'emploi de ses talents, et serait responsable devant ce juge souverain des hommes du tort qu'il ferait au genre humain en le privant du fruit de ses méditations. Il alla même jusqu'à l'assurer qu'avec des intentions aussi pures et une capacité d'esprit aussi vaste que celle qu'il lui connaissait, Dieu ne manquerait pas de bénir son travail et de le combler de tout le succès qu'il en pourrait attendre. » Ces expressions, dans la bouche du fondateur du Carmel, ne sont pas simplement des manières de parler dont le langage ecclésiastique est prodigue; âme mystique, en communication intime avec Dieu, Bérulle a parlé au nom de Dieu et a prophétisé le succès de son ami, comme naguère il prophétisait la prise de l'île de Ré et la chute de La Rochelle. Ce récit, dont la source est le témoignage de

Clerselier, nous paraît extrêmement curieux: Descartes ne parle nullement de Religion ou d'apologétique; le saint Cardinal lui fait une obligation de conscience de révéler aux hommes le moyen de se soigner et de faire prospérer l'industrie. Nous lisons d'ailleurs dans le *Discours de la Méthode*: « sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la Physique, et que commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent, *j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées*, sans pêcher grandement contre la loi qui nous oblige à prouver autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes ». (6^e partie, VI, p. 61.)

Blanchet n'a pas cru qu'en eux-mêmes ces projets profanes aient pu séduire le Cardinal; il voit en lui un mystique dont les yeux sont à jamais détournés des choses terrestres. « Si les projets de Descartes étaient purement scientifiques, d'où vient qu'ils excitèrent au plus haut point l'intérêt et l'enthousiasme du Cardinal? » ¹⁾; l'industrie et la médecine n'ont pu enflammer le fondateur de l'Oratoire ni le déterminer à prendre « le ton du directeur spirituel ou du confesseur s'adressant au disciple ou au pénitent ». « L'hypothèse est bien peu vraisemblable. Elle n'explique pas la gravité du langage tenu au philosophe ²⁾ ». Reconstruire en 1920 une conversation tenue en 1629 est une entreprise assez hardie; Blanchet pourtant n'hésite pas et part à la recherche du vraisemblable: il y a des « faits », paraît-il, qui guident nos inductions: la principale occupation de Descartes arrivé en Hollande fut la métaphysique; donc le cardinal l'a invité expressément à combattre les libertins; ces « faits », naturellement, ne prouvent rien: d'une part, Descartes n'a pas attendu les conseils du cardinal pour s'occuper de la divinité, puisque quelques mois plus tôt il commençait la rédaction d'un traité sur ce sujet ³⁾; d'autre part, nous verrons qu'il n'inter-

¹⁾ Blanchet, *Les Antécédents* etc., p. 86.

²⁾ Idem, p. 87.

³⁾ Blanchet dit plus loin « en juillet 1629, Descartes vient de commencer « un petit traité » de métaphysique qu'il médite depuis ses conversations à Paris avec le Cardinal de Bérulle et les

rompit nullement ses grands travaux d'optique et que le voyage en Hollande ne bouleversa en rien l'ordre de ses travaux. Quant à la psychologie du Cardinal d'où l'on prétend *déduire* le complément au récit de Baillet, elle repose sur trois citations du P. Cloiseault. Dans son portrait du Cardinal, il signale son mépris pour « cette vaine estime de soi-même que les sciences humaines produisent ordinairement dans les âmes », pour « cette démangeaison de disputer de tout que les subtilités de l'Ecole inspirent aux nouveaux docteurs » et pour « *cette passion démesurée de savoir* qui est si naturelle aux personnes d'étude » et pourtant « *si opposé à l'esprit de Jésus Christ* » ¹). Mais Descartes justement n'a pas parlé de ces vaines sciences qui sont le fruit de l'orgueil et qui engendrent la dispute; c'est tout le contraire des « subtilités de l'Ecole » qu'il apporte! il a étalé aux yeux de Berulle la science nouvelle, tout entière tournée vers le bonheur des hommes et dont la vérité fera s'évanouir les disputes scolastiques. *En elle même, l'œuvre est bonne*, même aux yeux de Berulle; Descartes est un laïc, ce n'est pas un pasteur qui a charge d'âmes; Bérulle n'a pas devant lui un homme qui veut entrer au couvent, mais un jeune gentilhomme qui perd son temps dans le monde, alors que Dieu lui a visiblement réservé une place parmi les princes de l'esprit, tout comme d'autres sont destinés à devenir les princes de la terre. Bérulle, d'ailleurs, n'a jamais recommandé à ses prêtres d'abandonner l'étude; bien que ce ne fut pas dans ses projets primitifs, il n'a pas hésité à les envoyer professer dans les séminaires et dans les collèges; comme le dit M. Brémond « Berulle et ses premiers compagnons auraient été fort surpris d'apprendre que leur Institut dût bientôt devenir une pépinière de savants et d'écrivains. Telle n'était certainement pas leur ambition. Ils ne rêvaient que de sainteté....., ils ne méprisaient pas la science,

religieux de l'Oratoire » (p. 94). Mais il y a tout lieu de croire qu'il ne connut le cardinal qu'à la réunion de *novembre* 1628. De toutes façons, on s'expliquerait mal que, si le cardinal connaissait Descartes au point de lui conseiller d'écrire un traité sur la divinité, il ait été si surpris devant ses discours chez le Nonce du Pape!

¹) Blanchet, *ouvr. cit.* p. 86.

mais ils distinguaient à peine de la prière »¹⁾. En un mot, et c'est à notre sens un point très important, il n'était pas indispensable que le Cardinal de Bérulle ordonnât expressément à Descartes à la fin de 1628 de trouver des preuves de l'existence de Dieu, pour que Descartes eût le sentiment de faire une œuvre chrétienne.

Après cette conversation Descartes décida de fuir Paris et ses divertissements. Au printemps 1629, il est installé en Hollande. Où a-t-il passé l'hiver. Le journal de Beeckman signale son passage en Hollande, en octobre 1628. Descartes, à ce moment, serait donc retourné dans les Provinces et Baillet se serait trompé en l'envoyant à La Rochelle à la même époque. M. Cohen se demande si Descartes ne serait pas tout simplement resté en Hollande pendant l'hiver 1628-1629. « Quand commence le second séjour de Descartes en Hollande, le principal et le plus long, puisqu'il occupe vingt années de sa vie.....? On répond d'habitude; 1629, il faut dire 1628 »²⁾. En fait, le journal de Beeckman ne donne que deux dates qui pourraient se rapporter à des visites de Descartes, octobre 1628 et février 1629; le plus que l'on puisse dire, est que Descartes revint en Hollande en février 1629 et non en avril, comme on le prétend en général. Mais un fait décisif détruit l'interprétation de M. Cohen: la réunion chez le Nonce du Pape, dont nous venons de parler; il est vrai que M. Cohen n'a pas cru devoir rapporter cet événement qui pourtant tient une certaine place dans la vie de Descartes. Baillet, qui a envoyé son héros au siège de La Rochelle, déclare qu'il fut de retour à Paris pour la Saint-Martin³⁾, c'est-à-dire le 11 novembre; « peu de jours après que M. Descartes fut arrivé à Paris, il se tint une assemblée de personnes savantes

¹⁾ Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, III. La conquête mystique: l'Ecole Française. Paris, 1921, page 192.

²⁾ Cohen, *Les Ecrivains* etc., p. 429 sq.

³⁾ Baillet, t. I, p. 160. Evidemment, les dates données par Baillet sont sujettes à révision, mais dans le cas présent, c'est un témoignage que nous ne pouvons pas négliger, quitte à montrer son inexactitude lorsque des documents nouveaux permettront de la prouver.

et curieuses chez le Nonce du Pape... ». C'est donc en novembre 1628 que cet important entretien eut lieu et Descartes, revenu de voyage, était à Paris.

Qu'était-il donc allé faire en Hollande au mois d'octobre? M. Adam voit dans cette courte excursion un moyen « de revoir les lieux avant de revenir, l'année suivante, s'y fixer définitivement » (X, p. 35). Cette idée nous paraît très juste: depuis quelque temps, il se sent dans de mauvaises conditions pour travailler et même la température le gêne; il n'a pu réussir ce traité de la divinité qu'il a essayé d'écrire en juin 1628, et il songe déjà à se retirer dans une région dont le climat lui convienne mieux et où le travailleur puisse s'isoler. Le conseil du Cardinal de Bérulle met fin à ses hésitations et *fortifie un dessein depuis longtemps mûri*. « Il le considérait, dit Baillet, après Dieu comme le principal auteur de ses desseins et de sa retraite hors de son pays » ¹⁾. *Principal* ne signifie pas *unique*. Descartes n'était plus à l'âge où l'Esprit de Vérité visitait ses songes, mais cette garantie divine que le 11 novembre 1619 avait apportée à ses jeunes espérances, il en trouvait un analogue dans les exhortations du pieux cardinal; les conseils de Bérulle, comme jadis l'inspiration divine, faisaient de ses projets et de ses rêves une mission.

¹⁾ Baillet, t. I, p. 194.

CHAPITRE II

DE 1629-1637

DE L'ARRIVÉE EN HOLLANDE AU DISCOURS DE LA METHODE

A partir de 1629, nous pouvons suivre ses préoccupations avec moins de risques, car nous avons sa correspondance et en particulier la correspondance avec Mersenne, qui fut dans « la république des lettres » l'intermédiaire des chercheurs le plus dévoué et le mieux informé.

I. — *Le départ en Hollande*

Au printemps 1629, Descartes est définitivement fixé en Hollande; en avril il est immatriculé à l'université de Franeker et en juin à celle de Leyde. Ces décisions sont, pour nous du moins, assez surprenantes: pourquoi Descartes a-t-il quitté la France? Pourquoi a-t-il choisi la Hollande?

Depuis le travail si documenté de M. Cohen sur *Les Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII^e siècle*, la deuxième question ne se pose plus; lorsqu'on a vu défiler tous ces gentilshommes, tous ces officiers, tous ces étudiants qui faisaient leur voyage en Hollande, et même s'y installaient, depuis l'illustre Jean-Juste Scaliger jusqu'au poitevin Clémenteau et à l'orléanaise Claude Peguy dont les noms sont inscrits sur les registres de l'Université de Leyde, on s'aperçoit que la

République des Provinces Unies a exercé une attraction sur les Français de la fin du XVI^e et du commencement du XVII^e siècle, que ceux-ci soient protestants ou catholiques; le protestant Scaliger emmène avec lui son élève catholique Henri-Louis de la Roche-Pozay, le futur évêque de Poitiers; il est donc tout naturel que Descartes prenne du service dans les rangs du prince d'Orange en 1618 et qu'il choisisse une université hollandaise lorsqu'en 1629 il fuit Paris et ses divertissements. Ajoutons que Descartes a appris le hollandais¹⁾, et cette considération nous paraît très importante lorsqu'on se décide à faire un séjour à l'étranger.

Si nous comprenons maintenant pourquoi c'est en Hollande que part Descartes, nous ne voyons guère mieux pourquoi il quitte la France. M. Cohen reprend l'explication traditionnelle: le philosophe sait qu'il va heurter les opinions officiellement reçues; l'audace de son œuvre iconoclaste évoque devant ses yeux les bûchers de l'Eglise romaine; Bruno, Campanella, Vanini n'appartiennent pas à une histoire très ancienne. M. Gilson²⁾ a fort justement mis cette question au point. Bruno et Campanella ont été condamnés l'un à la prison et l'autre au bûcher comme réformateurs religieux ou politiques, et non comme adversaires d'Aristote; Vanini a été supplicié comme athée; quant à l'aristotélisme, on était bien habitué à le voir attaqué; le chanoine Gassendi *injuriait impunément* les scolastiques³⁾, et Descartes n'eût certainement pas été inquiété en vivant en France.

¹⁾ Voir supra, p. 42.

²⁾ E. Gilson, *Descartes en Hollande* (compte rendu critique de l'ouvrage de M. Cohen). Revue de Métaphysique et de Morale, juillet 1921, p. 547.

³⁾ En 1624, Gassendi publia des *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*; ce livre était extrêmement violent; l'auteur attaquait et les péripatéticiens de son temps et Aristote; les premiers méconnaissent le véritable but de la philosophie qui est la recherche de la vérité pour y conformer sa conduite et vivre heureux; ils l'ont réduit à l'art de disputer. « O, la belle comédie!... Au bout d'une demi-heure, vous voyez l'attaquant, après force tours et détours, arriver enfin à la difficulté, qui aurait pu être proposée clairement dès le début et d'un seul mot; » ils ignorent les mathématiques; en physique, ils se désintéressent des recherches précises; en tout ils

Pourtant, si sa sécurité n'était pas menacée, sa tranquillité ne l'était-elle pas? prévoyant les criailleries scolastiques, n'a-t-il pas préféré n'en entendre qu'un écho affaibli par la distance?

Mauvais calcul en vérité, car, beau témoignage de la vitalité philosophique, la France du XVII^e siècle n'a pas le monopole des disputes; les théologiens protestants des universités hollandaises remplaceront avantageusement leurs confrères catholiques de Paris; traité de papiste, d'élève des jésuites, de jésuite, d'athée et de corrupteur de la jeunesse, Descartes pourra apprécier à ses dépens leur savoureuse éloquence. « Notre philosophe, dit très justement M. Adam, n'eut pas essuyé en France autant de persécutions... Si donc ce fut la liberté ou la tolérance philosophique qu'il vint chercher en Hollande, il ne l'y trouva pas, certes, du moins au même degré qu'il l'aurait eue en France » (XII, pp. 105 et 106).

Il faut donc admettre que le motif essentiel de son exil est un immense besoin de tranquillité. « Un goût si passionné pour

suivent aveuglément la parole du maître; tous, Thomistes, Scotistes, Nominalistes sont enfermés dans « la prison péripatéticienne »; un tel assujettissement est la mort de tout progrès: « Perit certe, perit spes optimorum inventorum... ». Quant à Aristote, il dénonce ses lacunes, ses faussetés et ses contradictions sur un ton si acerbe que dans sa Préface, il écrit: « Quod stylus porro videri possit interdum paulo mordacior: materies sane exigit. Hac enim praecipue in pacta difficile est satyram non scribere. » (G. Sortais, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibnitz*. Paris, 1922, t. II, p. 28 sq).

Toutefois, il faut ajouter que Gassendi s'est tu à temps; il prévoyait 7 livres à son ouvrage; le premier seul vit le jour. (On publia le livre II après la mort de l'auteur.) Dans une lettre à Guillaume Schickard, du 27 août 1630, il écrit: « Vous me demandez pourquoi mes autres *Exercitationes* n'ont pas déjà vu le jour. La cause en est au temps et aux mœurs. Il me faudrait une liberté un peu plus grande que ne le comporte l'état présent des choses. J'ai eu beau y mettre tous les tempéraments possibles pour prévenir les calomnies, je n'ai pas eu la bonne fortune de rencontrer des juges suffisamment équitables. Aussi je pourvois à ma sécurité, en m'appliquant à me plier aux circonstances. Le livre *Avant-Coureur* ayant paru sans être muni de l'approbation accoutumée, a failli provoquer une tragédie. Je vous laisse à penser le traitement auquel devait s'attendre le reste de l'ouvrage. » (*Opera omnia*, t. VI, p. 35, col. 2, à la fin. Cité et traduit par Sortais, *ouvr. cit.*, pp. 32 et 33). En un mot, tout antiaristotélicien pouvait redouter des polémiques, des criailleries, des intrigues, mais non des persécutions; un Gassendi, malgré sa publication tapageuse, ne fut jamais inquiété sérieusement; selon Guy Patin, il refusa un évêché. (Sortais, *ouvr. cit.*, page 18).

la spéculation philosophique que tout le reste lui dut nécessairement apparaître comme autant d'obstacles propres seulement à contrarier le cours de cette passion dominante, et comme autant de contraintes insupportables » ¹⁾). Les mots qui terminent la 3^e partie du *Discours de la Méthode*, ne sont pas une boutade; il veut « vivre aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés » (VI, p. 31). Un homme ne se retire pas du monde pour chercher; au moment où il a pris la décision de s'isoler, il cherche parce qu'il a trouvé. Descartes a besoin de paix, parce qu'il a un dessein; il sacrifie ses relations parisiennes, sa verdoyante Touraine dont il évoquera parfois le souvenir, à un projet qui vaut, sans doute, plus que tout cela. C'est ce projet qu'il faut découvrir. Descartes est le philosophe des idées claires et distinctes; son nom est symbole de lumière et d'intelligibilité; il évoque un système qui se déroule avec aisance et qui séduit la raison; pourtant, le premier éblouissement passé, qu'on regarde un peu attentivement le bel édifice; que de recoins obscurs, que d'escaliers dérobés, que de styles différents dans cette œuvre que l'architecte a voulue originale et une! Pour la comprendre, ce n'est plus elle qu'il faut observer; c'est l'architecte qu'il faut interroger: pourquoi a-t-il voulu telle pièce, telle ornementation, tel détail? L'œuvre réalisée n'est plus qu'un moyen pour atteindre les intentions de son auteur.

Le dessein, nous ne devons pas essayer de le deviner en faisant appel à notre connaissance du cartésianisme; en 1629, l'œuvre cartésienne n'existe pas encore et personne ne peut dire ni quelle sera sa forme, ni même si elle existera; en fait, l'image que la correspondance de cette époque nous présente est celle d'un Descartes qui travaille pour sa satisfaction personnelle, qui n'éprouve aucune hâte à livrer au public le fruit de ses travaux, en un mot qui ne ressemble en rien à un chef d'Ecole.

II. — De juin 1629 à avril 1630 — La science

La science est le principal objet de sa correspondance: mathématiques, étude des météores, médecine et surtout optique,

¹⁾ Gilson, *Revue de Métaphysique*, *loc. cit.*, p. 549.

voilà ce qui l'intéresse; nous savons qu'en 1628 il avait terminé son algèbre et que sa grande préoccupation était l'étude des verres; arrivé en Hollande, il poursuit tout simplement les recherches commencées. Songe-t-il à publier un système complet de « philosophie », s'est-à-dire une explication totale de la nature? Sans aucun doute, depuis 1618 et ses conversations avec Beeckman, c'est un rêve dont il enchante son imagination, mais depuis longtemps il a compris que l'œuvre serait longue; il s'est contenté d'appliquer ses principes à certains ordres de phénomènes et de rendre la réalité intelligible fragment par fragment.

L'optique semble avoir été la première prête: le 18 juin 1629, c'est-à-dire dans les premiers mois de son séjour en Hollande, il écrit à Ferrier, ouvrier habile dans l'art de tailler les verres, ou du moins il l'a tenu jusqu'ici pour tel: « Depuis que je vous ai quitté, j'ai beaucoup appris touchant nos verres, en sorte qu'il y a moyen de faire quelque chose qui passe ce qui a jamais été vu. » Les principes devaient être trouvés depuis longtemps et Descartes était probablement inquiet par les détails d'exécution, car son cri de triomphe se poursuit ainsi: « et le tout semble si facile à exécuter, et est si certain, que je ne doute quasi plus de ce qui dépend de la main, comme je faisais auparavant » (I, p. 13). Que Ferrier vienne donc auprès de lui; ils pourraient ainsi plus facilement travailler; « nous vivrions comme frères » (id., p. 14); Descartes prend tous les frais à sa charge; il lui indique l'itinéraire le plus commode; il prévoit tous les obstacles qui pourraient l'arrêter; s'il a une petite situation à Paris, qu'il ne s'aveugle pas; « même une médiocre fortune, ou bien de légères espérances ne vous doivent pas retarder, si vous avez l'ambition de faire quelque chose qui passe le commun; car toutes mes règles sont fausses, ou bien, si vous venez, je vous donnerai moyen d'exécuter de plus grandes choses que vous n'espérez » (id., p. 15).

Quelques mois après, les circonstances l'ont conduit à étudier les météores; des phénomènes de parhélies ou faux soleils ont été observés en mars 1629; Descartes a eu communication d'une

description en août ou en juillet; il s'est immédiatement mis en tête de les comprendre, il demande à Mersenne la description qu'il peut avoir de la récente observation pour la comparer à celle qui lui a été prêtée. Il a examiné tous les météores, et enfin, le 8 octobre 1629, il peut écrire à Mersenne: « je pense maintenant en pouvoir rendre quelque raison et suis résolu d'en faire un petit traité qui contiendra la raison des couleurs de l'Arc-en-Ciel, lesquelles m'ont donné plus de peine que tout le reste, et généralement de tous les phénomènes sublunaires » (I, p. 23). C'est le futur traité des *Météores*. Toutefois remarquons bien ce qui suit; il a tout de suite fait de ce traité le chapitre de l'œuvre totale vers laquelle il s'achemine.

« Je n'ai pas encore commencé à écrire et je ne me hâte pas. Au reste, je vous prie de n'en parler à personne du monde; car j'ai résolu de l'exposer en public, comme un échantillon de ma Philosophie, et d'être caché derrière le tableau pour écouter ce qu'on en dira. C'est une des plus belles matières que je saurais choisir, et je tâcherai de l'expliquer en sorte que tous ceux qui seulement entendront le latin, puissent prendre plaisir à le lire » (I, pp. 23 et 24). Ainsi en 1629: 1° Il songe à une synthèse totale des phénomènes naturels, dont les principes sont déjà posés comme on peut le voir un peu plus loin: « j'ai maintenant pris parti touchant tous les fondements de la Philosophie » (I, p. 25). Mais la publication n'est même pas envisagée; 2° il est arrivé à des résultats précis sur un point spécial; il les communiquera au public; ce sera un moyen de sonder l'opinion; là encore, il n'a aucune hâte; il paraît plutôt curieux de voir l'effet produit, mais sans impatience; 3° cet essai est destiné tout naturellement au monde scientifique: il l'écrira en latin.

Mersenne avait, sans doute, été charmé de cette idée; il a dû lui répondre rapidement pour lui dire qu'il se chargeait de faire imprimer le traité à Paris, car, le 13 novembre 1629 Descartes le remercie de son obligeance et le met au courant de ses nouveaux projets; ce petit traité dont il parlait, « je vous dirai qu'il ne sera pas prêt de plus d'un an. Car depuis le

temps que je vous avais écrit, il y a un mois, je n'ai rien fait du tout qu'en tracer l'argument, et au lieu d'expliquer un Phénomène seulement, je me suis résolu d'expliquer tous les Phénomènes de la nature, c'est-à-dire, toute la Physique. » Et il ajoute fort satisfait: « Et le dessein que j'ai me contente plus qu'aucun autre que j'ai jamais eu, car je pense avoir trouvé un moyen pour exposer toutes mes pensées en sorte qu'elles satisferont à quelques-uns et que les autres n'auront pas occasion d'y contredire » (I, p. 70). Une très importante étape dans la vie intellectuelle de Descartes doit être marquée ici: avant cette lettre, l'explication totale du monde est un projet à longue échéance; ses œuvres de détail verront d'abord le jour et qui sait si dans son esprit la philosophie nouvelle ne sera pas l'ensemble de ces traités? Dans cette lettre, il annonce qu'il a maintenant le moyen de réaliser son rêve, de rendre compte de *tous* les phénomènes et non plus de certains d'entre eux; aussi il ne parle plus d'éditer à part son traité des *Météores*: ce sera simplement un chapitre du grand traité du *Monde*.

Ce changement de préoccupations apparaît dans les lettres qui suivent. Mersenne lui envoie le récit de toutes les expériences qu'il peut connaître: « vous m'obligerez, lui dit Descartes le 18 décembre 1629, s'il vous plaît de continuer à m'envoyer celles que vous jugerez plus dignes d'être expliquées touchant quoi que ce soit de la nature, mais principalement de ce qui est universel et que tout le monde peut expérimenter, de quoi j'ai entrepris de traiter seulement. Car pour les expériences particulières, qui dépendent de la foi de quelques-uns, je n'aurais jamais fait, et suis résolu de n'en point parler du tout » (I, p. 84-85). Descartes ne veut pas que ce traité fatigue les lecteurs; d'ailleurs, il ne sera pas imprimé avant longtemps; à la fin de sa lettre qui est fort longue, il en plaisante: « je n'ai pas encore tant écrit de mon traité qu'il y a d'écriture en la moitié de cette lettre, et j'en ai grand honte » (p. 104). Aussitôt qu'il sera terminé, Mersenne l'examinera et le communiquera aux gens les plus habiles qu'il pourra trouver; et même une préoccupation apparaît, qui, jusqu'alors, n'aurait eu aucune raison d'être: Descartes désire cet examen de Mersenne

et de ses amis, « principalement à cause de la Théologie, laquelle on a tellement assujettie à Aristote, qu'il est presque impossible d'expliquer une autre Philosophie, sans qu'elle semble d'abord contre la foi. Et à propos de ceci, je vous prie de me mander s'il n'y a rien de déterminé en la religion, touchant l'étendue des choses créées, savoir si elle est finie ou plutôt infinie, et qu'en tous ces pays qu'on appelle les espaces imaginaires il y ait des corps créés et véritables; car encore que je n'eusse pas envie de toucher cette question, je crois toutefois que je serai contraint de la prouver » (I, p. 85-86). Dans cette interprétation de la nature, il est appelé à côtoyer des questions dans lesquelles l'Eglise a dit son mot; bref, il ne peut constituer une physique totale, sans prendre au préalable une consultation théologique.

Il possède les principes vrais, il lui suffit de continuer l'exploration de la nature. En janvier 1630, nous le trouvons transformé en médecin; avec beaucoup de complaisance et un peu d'audace il écrit à Mersenne: « je suis marri de votre éresypèle et du mal de M. M. ¹⁾); je vous prie de vous conserver au moins jusqu'à ce que je sache s'il y a moyen de trouver une Médecine, qui soit fondée en démonstrations infaillibles, qui est ce que je cherche maintenant » (I, p. 105-106). On suit très bien la marche de ses travaux: les organismes font partie de cette nature et, comme tels, de son traité; les méthodes qui aboutissent à des certitudes absolues et à des résultats pratiques prodigieux en optique vont produire des merveilles en médecine.

La correspondance continue et Descartes ne parle plus de son traité, si ce n'est par allusion (18 mars 1630 — I, p. 134); le 15 avril 1630 il fait à Mersenne une longue confession et le met au courant de ses recherches. D'abord Mersenne est prié de ne point parler de Descartes ni de ses projets; s'il ne publie rien, il préfère que le monde n'ait rien attendu de lui; il serait vexé d'avoir annoncé des desseins qu'il serait incapable d'exécuter; d'ailleurs, il travaille pour lui et il n'éprouve aucun goût à écrire: « j'y travaille fort lentement, parce que je prends beaucoup plus de plaisir à m'instruire moi-même, que non pas à

¹⁾ Il s'agit d'un M. Montais.

mettre par écrit le peu que je sais » (I, p. 137). Il étudie alors la chimie et l'anatomie; il fait des expériences; « j'apprends tous les jours quelque chose que je ne trouve pas dedans les livres » (id.); il suit un ordre qui ne dépend pas de lui, mais des choses: « je voudrais bien être déjà parvenu jusques à la recherche des maladies et des remèdes, afin d'en trouver quelqu'un pour votre érysypèle » (id.); enfin il confie à Mersene sa joie profonde: « au reste, je passe si doucement le temps en m'instruisant moi-même, que je ne me mets jamais à écrire en mon traité que par contrainte, et pour m'acquitter de la résolution que j'ai prise qui est, si je ne meurs, de le mettre en état de vous l'envoyer au commencement de l'année 1633. » C'est une promesse, une parole d'honneur, que nous retrouverons souvent invoquée: « Je vous détermine le temps, continue-t-il, pour m'y obliger davantage, et afin que vous m'en puissiez faire reproche si j'y manque » (I, p. 137). Ainsi, à ce moment, Descartes n'a pas l'ardeur d'un chef d'école; il ne parle que de son indépendance, et de sa liberté; il ne pense guère à la propagande; il ne parle que des satisfactions personnelles que l'étude lui apporte. « Au reste, déclare-t-il, vous vous étonnerez que je prenne un si long terme pour écrire un discours qui sera si court, que je m'imagine qu'on le pourra lire en une après-dînée; mais c'est que j'ai plus de soin et crois qu'il est plus important que j'apprenne ce qui m'est nécessaire pour la conduite de ma vie, que non pas que je m'amuse à publier le peu que j'ai appris » (I, p. 137). Il est certain que depuis quelques mois ses travaux sont féconds: cette joie, cette promesse, et surtout ce dégoût d'écrire en sont signes; ce qui est intéressant, c'est la recherche; quoi de plus ennuyeux que la rédaction! en réalité, *Descartes vient de découvrir le moyen d'unifier la connaissance de la nature*. « Que si vous trouvez étrange de ce que j'avais commencé quelques autres traités étant à Paris, lesquels je n'ai pas continués, je vous en dirai la raison: c'est que pendant que j'y travaillais, j'acquerais un peu plus de connaissance que je n'en avais eu en commençant, selon laquelle me voulant accommoder, j'étais contraint de faire un nouveau projet, un peu plus grand que le premier, ainsi que si *quelqu'un ayant commencé un bâtiment pour sa demeure, acquerrait cepen-*

dant des richesses qu'il n'aurait pas espérées, et changeait de condition, en sorte que son bâtiment commencé fut trop petit pour lui, on ne le blâmerait pas si on lui en voyait recommencer un autre plus convenable à sa fortune. Mais ce qui m'assure que je ne changerai plus de dessein, c'est que celui que j'ai maintenant est tel que, quoi que j'apprenne de nouveau, il m'y pourra servir, et encore que je n'apprenne plus rien, je ne laisserai pas d'en venir à bout » (I, pp. 137-138). Ainsi depuis peu — depuis décembre 1629 comme nous l'avons marqué — Descartes est en possession du cadre, de la forme définitive par laquelle le monde deviendra intelligible; désormais l'expérience ne lui apportera que de la garniture; le plan de l'édifice restera intact. Tout se tient, tout est uni par cette chaîne d'or qu'il vient de découvrir; d'ailleurs, il lui est même impossible maintenant de traiter les problèmes séparément; il laisse sans réponse les questions de Mersenne ou plutôt il le renvoie à ses futurs travaux; que son ami ne s'en offense pas; ce n'est pas pour faire le cachotier, c'est parce que, matériellement, le cadre d'une lettre est trop étroit: « Mais toutes les difficultés de physique touchant lesquelles je vous ai mandé que j'avais pris parti, sont tellement enchaînées et dépendent si fort les unes des autres, qu'il me serait impossible d'en démontrer une, sans les démontrer toutes ensemble; ce que je ne saurais faire plus tôt, ni plus succinctement que dans le traité que je prépare » (I, p. 140-141).

Les biographes de Descartes ne semblent pas avoir été frappés par ce texte de décembre 1629. Que lui est-il arrivé? Avant de le chercher, il est nécessaire de connaître *toutes* ses préoccupations; or, justement cette lettre du 15 avril 1630 que nous analysons, nous révèle un autre Descartes, un métaphysicien.

III. — De juin 1629 à avril 1630 — La métaphysique

Cette lettre, déjà importante comme résumé de l'activité scientifique de Descartes pendant l'hiver 1629-1630, nous réserve pourtant une surprise dans ses dernières pages. Descartes nous apprend qu'il n'a cessé de travailler à sa métaphysique au cours des neufs premiers mois de son séjour en Hollande (I, p. 144);

à consulter ses lettres, on ne l'aurait pas cru, mais ce silence est compréhensible: le savant a besoin d'informations, de descriptions d'expérience (comme pour les parhélies); au XVII^e siècle, il n'y a pas de revues scientifiques qui rapportent périodiquement ce qui se passe dans le monde des phénomènes et qui signalent les nouveautés bibliographiques. Le métaphysicien, au contraire, n'a nul besoin de prendre contact avec la vie contemporaine; surtout s'il est novateur (mais quel métaphysicien ne l'est pas?), il n'a qu'à se connaître et à connaître Dieu (I, p. 144); il lui suffit de rester seul à seul avec lui-même; il est tout naturel que la correspondance de Descartes ne parle point de ses méditations; pourtant quelques allusions, qu'il nous faut retrouver, nous empêchent de les oublier.

Nous avons vu que Descartes avait conçu à Paris un traité sur la divinité. Si ce projet est sérieux, il est probable qu'aussitôt installé Descartes va le continuer; de fait, le 18 juillet 1629 il écrit à Gibieuf: « je me réserve à vous importuner lorsque j'aurai achevé un petit traité que je commence, duquel je ne vous aurais rien mandé qu'il ne fut fait, si je n'avais peur que la longueur du temps vous fit oublier la promesse que vous m'avez faite de le corriger et y ajouter la dernière main; car je n'espère pas en venir à bout de deux ou trois ans » (I, p. 17). D'ailleurs, Descartes n'est pas plus pressé de publier sa métaphysique que sa physique; il est surtout très sévère pour lui-même; nous retrouvons ce gentilhomme plus soucieux de son honneur que de la gloire; après ces deux ou trois années d'étude « peut-être me résoudrai-je de le brûler, ou du moins il n'échappera pas d'entre mes mains et celles de mes amis sans être bien considéré; car, si je ne suis assez habile pour faire quelque chose de bon, je tâcherai au moins d'être sage pour ne pas publier mes imperfections » (id.).

Ainsi, pendant les mois qui suivent, Descartes est avant tout occupé par la rédaction de son traité de la divinité; il mène de front deux ordres d'études qui ne semblent pas être très étroitement unies; il étudie les verres de lunettes, les météores etc... mais ce n'est pas tout: « j'estime que ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison, sont obligés de l'employer principalement

pour tâcher à le connaître, et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai tâché de commencer mes études » (I, p. 144). La grande lettre du 15 avril 1630 nous indique le résultat: il a trouvé « comment on peut démontrer les vérités métaphysiques, d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de Géométrie » (id.). Encore à ce sujet Descartes ne veut rien précipiter: « je dis ceci selon mon jugement, car je ne sais pas si je le pourrai persuader aux autres », c'est pourquoi il ne compte pas publier très vite ce traité sur la divinité; « les 9 premiers mois que j'ai été en ce pays, je n'ai travaillé à autre chose, et je crois que vous m'aviez déjà ouï parler auparavant que j'avais fait dessein d'en mettre quelque chose par écrit; mais je ne juge pas à propos de le faire, que je n'aie vu premièrement comment la physique sera reçue » (id.).

Les travaux scientifiques de Descartes et ses méditations métaphysiques nous étaient apparus comme deux ordres de préoccupations distincts: or, cette lettre du 15 avril 1630 nous montre qu'une solidarité, jusqu'alors inconnue, les unit:

a) *dans la découverte*: nous avons déjà cité le texte « j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison, sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes. » Descartes ajoute immédiatement: « C'est pas là que j'ai tâché de commencer mes études; et je vous dirai que je n'eusse su trouver les fondements de la Physique, si je les eusse cherchés par cette voie » (I, p. 144);

b) *dans l'exposition*: une communauté de principes et de méthode unit la métaphysique et la physique; si sa physique est vraie, sa métaphysique l'est aussi; si la méthode est vraie, elle réussit partout; Descartes fera d'abord paraître sa physique; il verra comment elle sera reçue; si elle est bien comprise, la métaphysique pourra faire une apparition triomphale. Désormais, il est impossible de poser l'antinomie: Descartes, est-il un physicien ou un métaphysicien? Faut-il mettre au premier plan son ambition scientifique ou ses préoccupations apologétiques? Dans l'unité vivante de sa conscience une telle dualité n'existe pas:

le triomphe de sa science est un succès apologétique; en établissant l'homme « comme maître et possesseur de la nature », il sert la cause de Dieu;

c) *dans leurs principes*: Descartes ne croit pas possible de séparer très nettement physique et métaphysique; sans doute, il va d'abord publier sa physique; mais elle ne se suffit pas à elle-même et déjà il faudra bien faire intervenir quelques notions de la métaphysique nouvelle. « Mais je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions métaphysiques et particulièrement celle-ci: que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures » (I, p. 145). Suit alors le fameux passage où Descartes pose son Dieu tout puissant, parfaitement libre, infini; il parle avec chaleur, il méprise ouvertement tous ces gens qui parlent de Dieu comme d'un Jupiter et d'un Saturne, assujetti à des vérités éternelles indépendantes de lui; il estime que sa théorie honore Dieu parce qu'elle n'oublie pas sa grandeur infinie; et Descartes a hâte de faire répandre partout cette vérité, afin que « le monde s'accoutume à entendre parler de Dieu plus dignement » (p. 146). « Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son Royaume » (p. 145). « J'espère écrire ceci, même avant qu'il soit quinze jours, dans ma physique; mais je ne vous prie point pour cela de le tenir secret; au contraire, je vous convie de le dire aussi souvent que l'occasion s'en présentera, pourvu que ce soit sans me nommer » (p. 146). Ainsi, sa Physique sera cette fois directement une œuvre apologétique, puisque ses lecteurs apprendront à honorer Dieu et à parler de lui autrement que des païens.

Pendant les neuf premiers mois de son séjour en Hollande, Descartes a construit sa métaphysique; avec beaucoup de réserves, nous avons admis qu'il est arrivé dans le Provinces vers la fin de mars 1629; sa métaphysique serait donc achevée en décembre (nous ne disons pas « rédigée »). Or, c'est au début de décembre 1629 qu'il décide de publier un traité complet du Monde et non un fragment sur les Météores. Nous nous étions demandés

ce qui avait pu produire ce changement: avait-il trouvé seulement un moyen commode d'exposer d'un coup toute sa philosophie? L'idée d'écrire un traité de la lumière qui servirait de cadre à une physique totale n'apparaît qu'en novembre 1630; « l'invention d'une fable », qui lui permet de décrire la formation du monde est, sans doute, de cette époque, bien que l'expression « la fable de mon monde », ne se rencontre pas avant le 25 novembre 1630 (I, p. 179); mais cet artifice, à lui seul, aurait-il eu des conséquences aussi importantes et produit une aussi grande joie? Et surtout un artifice ne vaut que par la vérité dont il est le symbole.

Descartes avait sa méthode depuis longtemps; il l'avait vérifiée, avec succès, dans certains domaines limités; que lui manque-t-il donc, en dehors des expériences qui, seules, lui permettraient d'universaliser l'application de ses principes et qui seront nécessaires après comme avant décembre 1629? En octobre 1629, nous l'avons vu, il écrit dans une même lettre à Mersenne qu'il ne veut pas publier sa Philosophie, mais seulement un échantillon, et un peu plus loin qu'il a maintenant pris parti touchant les fondements de sa philosophie (il peut même critiquer la théorie d'un médecin sur l'éther et l'opposer à la sienne); c'est donc qu'il n'ose pas publier ces fondements de la philosophie sans de nombreux échantillons, et à ce moment cette philosophie, pour avoir été cosmologique, risque de n'être jamais qu'un rêve. Le problème, pour lui, est le suivant: comment donner une explication totale du monde sans attendre que toutes les expériences soient faites? Cette explication totale peut-elle être autre chose qu'une juxtaposition de traités, dont chacun explore un morceau d'univers? Les hypothèses de travail à l'aide desquelles il a construit une optique, une explication des météores, peuvent-elles être métamorphosées en une copie du réel, avant même que le réel tout entier ait été consulté? Ou plutôt pour Descartes, ces hypothèses sont déjà des certitudes, mais quelles raisons décisives transformeront cette conviction personnelle en une évidence aussi indiscutable que $2 + 2 = 4$?

Cette transformation n'est pas autre chose que le passage

du point de vue humain au point de vue divin; ce qu'il serait trop long de demander au monde, on le demande à Dieu; au lieu de faire le tour de la création, le philosophe s'installe à la droite du Créateur et il lit le plan de la nature dans les desseins de son auteur. Toutefois l'âme chrétienne pressent sous cette grande hardiesse, l'orgueil humain. Entre le Créateur et la créature, il y a l'infini; les desseins de Dieu sont impénétrables; Descartes, qui compose un traité de la divinité, en est persuadé, plus que tout autre; son but est simplement de montrer la folie des athées et d'établir l'existence de Dieu comme une vérité géométrique; quant aux attributs divins, a-t-il jamais pensé que des développements très précis soient opportuns ?¹⁾ Pourtant, si Dieu est trop grand pour notre raison finie, nous ne pouvons pas oublier qu'il a créé le monde, qu'il devient, en tant que créateur, accessible à la raison créée et qu'elle peut, sans audace criminelle, déterminer l'attitude de Dieu devant son œuvre; du même coup un anneau est forgé entre la Métaphysique et la Physique. La nature, c'est l'ouvrage de Dieu, et Dieu, c'est l'auteur de la nature; à ce point de vue nos réflexions sur Dieu et sur la nature appartiennent à un même ordre.

La métaphysique et la physique ne sont pas aussi séparées que le croyait Liard; selon lui une physique toute formée serait venue demander une investiture métaphysique. « La philosophie débute par la science proprement dite: divisant les représentations obscures et confuses des sens en notions élémentaires, claires et distinctes, combinant les éléments ainsi obtenus de façon à suivre, en l'éclairant, l'ordre des choses données, elle produit tour à tour, sans facteurs étrangers, la mathématique universelle, puis la physique céleste, la physique terrestre et enfin la physique animale. Ce qui s'y trouve inséré de méta-

¹⁾ Il écrira plus tard en répondant aux deuxièmes Objections: « c'est une chose très remarquable que tous les Métaphysiques s'accordent unanimement dans la description qu'ils font des attributs de Dieu (au moins de ceux qui peuvent être connus par la seule raison humaine), en telle sorte qu'il n'y a aucune chose dont nous ayons une idée si expresse et si palpable, touchant la nature de laquelle il ne se rencontre, chez les philosophes une plus grande diversité d'opinions, qu'il ne s'en rencontre touchant celle de Dieu » (IX, pp. 108 et 109; VII, p. 138).

physique peut en être détaché sans blessure » ¹⁾. C'est pour répondre au problème de la certitude que s'opère « le passage d'une science déjà formée, mais encore dépourvue des garanties suprêmes, à la métaphysique. Il faut à la science une caution supérieure que seule la métaphysique peut fournir » ²⁾. Tout cela est juste, quoique très probablement exagéré; au fond les physiciens, même au début du XVII^e siècle n'étaient pas tenus de démontrer l'existence du monde avant d'en parler; bien mieux, l'empirisme thomiste le leur interdisait; en réalité cette science dont parle Liard était loin d'être tout entière constituée lorsqu'en 1629 Descartes prit partie sur les fondements de sa philosophie, et c'est justement pour cela qu'elle avait besoin de la métaphysique, pour n'avoir pas à attendre que la physique céleste, la physique terrestre et la physique animale fussent complètement terminées. La métaphysique ne vient donc pas délivrer une sorte de visa à un traité du monde entièrement élaboré; elle permet d'utiliser une œuvre inachevée; qu'on la détache, et tous les éléments de l'édifice s'éparpillent, puisque sans elle aucun rassemblement n'était possible; mais surtout l'œuvre apparaîtra comme une esquisse provisoire; par elle, au contraire, elle est placée hors des atteintes de l'expérience et elle défie l'avenir.

Le chapitre premier, du *Traité du monde* détruit la théorie scolastique des formes et des qualités, en discréditant la sensation. « Encore que chacun se persuade communément, que les idées que nous avons en notre pensée sont entièrement semblables aux objets dont elles procèdent, je ne vois point toutefois de raisons, qui nous assurent que cela soit » (XI, p. 3), et les erreurs des sens sont d'excellentes raisons pour que cela ne soit pas. Le monde est donc réduit à l'étendue et au mouvement. Ceci posé, quelles sont les données métaphysiques qui interviennent?

1° « Dieu a créé le monde », cela signifie qu'il a tiré la matière du néant et qu'il lui a insufflé le premier mouvement.

2° Cela signifie aussi que Dieu continue à créer le monde à chaque instant; le monde subsiste parce que Dieu le conserve.

¹⁾ Liard, *Descartes*, p. 141.

²⁾ Id., p. 142.

3° Une difficulté apparaît: le monde est plein; dès qu'un mouvement a déplacé une partie, il est le premier terme d'une infinité de déplacements; comme à chaque instant l'existence du monde est suspendue à la volonté divine, faut-il dire que chaque changement correspond à un changement dans la volonté divine? Or, Dieu est immuable, puisqu'il est l'être parfait... Il faut dire que Dieu conserve les choses « en la même façon qu'il les a créées », mais pas « au même état »; il leur renouvelle l'existence sans intervenir dans leur disposition.

4° Les mouvements s'enchaînent donc les uns aux autres sans que Dieu intervienne; mais cet enchaînement obéit à certaines lois; par exemple lorsque deux morceaux de matière se rencontrent, on ne peut pas admettre qu'aujourd'hui l'un chassera l'autre, et que demain, si le phénomène se produit dans les mêmes conditions, un effet différent se produira, par exemple qu'ils seront immobilisés tout les deux. Tous les mouvements, suivent les lois ordinaires de la nature, et avec elles nous retrouvons Dieu, car c'est Dieu qui les a créées; elles sont les marques de Dieu sur son œuvre, les cadres permanents dans lesquels les choses se déroulent, les règles immanentes dont l'application introduit l'ordre et l'unité dans l'univers.

On comprend le pouvoir de celui qui connaîtrait ces lois; il saurait comment jouent les ressorts qui permettent à toutes les machines de fonctionner — depuis les machines astronomiques jusqu'aux machines organiques. Il est pourtant facile d'arriver à cette appréhension des principes cosmiques, lorsqu'on sait qu'il y a un Dieu et que ce Dieu est leur auteur; la connaissance de Dieu et de soi-même suffit.

a) « Il est facile à croire que Dieu, qui, comme chacun doit savoir, est immuable, agit toujours de même façon. Mais, sans m'engager plus avant dans ces considérations métaphysiques, je mettrai ici deux ou trois des principales règles, suivant lesquelles il faut penser que Dieu fait agir la nature de ce nouveau monde, et qui suffiront, comme je crois, pour vous faire connaître toutes les autres » (XI, p. 38). Principe d'inertie, lois du choc, définition du mouvement naturel comme

rectiligne, tels sont les règles fondamentales de la mécanique universelle, qui se déduisent de l'immutabilité divine.

b) « Outre les trois lois que j'ai expliquées, je n'en veux point supposer d'autres, que celles qui suivent infailliblement de ces vérités éternelles, sur qui les mathématiciens ont accoutumé d'appuyer leurs plus certaines et plus évidentes démonstrations: ces vérités, dis-je, suivant lesquelles Dieu même nous a enseigné qu'il avait disposé toutes choses en nombre, en poids, et en mesure; et dont la connaissance est si naturelle à nos âmes, que nous ne saurions ne les pas juger infaillibles, lorsque nous les concevons distinctement, ni douter que, si Dieu avait créé plusieurs mondes, elles ne fussent en tous aussi véritables qu'en celui-ci » (XI, p. 47).

Le physicien a reçu désormais du métaphysicien l'autorisation de déployer l'univers en quelques pages qui pourront se lire en un après-dîner (I, p. 137); voilà la source de sa joie, voilà cette richesse immense qui lui a permis d'envisager des constructions moins modestes; il peut, sans témérité, feindre la fable de son monde¹). « *De sorte que ceux qui sauront suffisamment examiner les conséquences de ces vérités et de nos règles, pourront connaître les effets par leurs causes; et pour m'expliquer en termes de l'Ecole, pourront avoir des démonstrations a priori, de tout ce qui peut être produit en ce nouveau monde* » (XI, p. 47). A ce titre, l'hiver 1629-1630 nous paraît d'une importance capitale dans la vie de Descartes.

On ne saurait trouver cette conclusion exagérée, si l'on songe que cette métaphysique du traité du *Monde* en suppose une autre beaucoup plus profonde, dont la place n'était pas dans un livre de physique. Nous avons vu, par les lettres du 15 avril 1630, que Descartes est, à ce moment, en possession de sa théorie des vérités éternelles; il dit même qu'il sera obligé

¹) Voir encore en 1638 le commentaire qu'il donnera des pages du *Discours* où il expose la formation du monde. « J'ai bien pensé que ce que j'ai dit avoir mis en mon traité de la lumière, touchant la création de l'Univers, serait incroyable; car il n'y a que dix ans, que je n'eusse pas moi-même voulu croire que l'esprit humain eût pu atteindre jusqu'à de telles connaissances, si quelque autre l'eût écrit » (22 février 1638. Au P. Vatier, I, p. 561). C'est l'hiver 1629-1630 qui a rendu cette folie raisonnable.

d'en toucher quelques mots dans sa physique. Les objections que Mersenne lui envoya le firent-ils changer d'avis? Le traité qui nous est parvenu contient bien l'expression « vérités éternelles », mais non l'explication annoncée. Quoi qu'il en soit, ce premier mouvement indique que dans sa pensée cette théorie avait des conséquences physiques. « Cette doctrine, dit M. Gilson, est avant tout, aux yeux de Descartes, l'indispensable base métaphysique d'une physique des causes efficientes » ¹⁾. Cet *avant tout* est difficile à justifier — et à nier. Quel est en effet le sens de cette théorie? Les vérités mathématiques sont pleinement intelligibles, or, Dieu est incompréhensible; elles sont donc nécessairement des créatures; il y a entre Dieu et nous une trop grande distance pour que nous puissions découvrir quelque chose de l'entendement divin. A quel moment Descartes a-t-il congu nettement cette métaphysique? A sa racine, il y a un sentiment, le sentiment de la toute-puissance divine; s'est-il exprimé en concepts et systématisé en doctrine au cours des neuf mois de méditation métaphysique? Est-ce simplement à la suite d'une réflexion sur notre dépendance, ou est-ce qu'il a consciemment rapproché les premières données de sa métaphysique et les exigences de sa physique? Au plus peut-on admettre que cette construction systématique est née de la rencontre de deux notions: d'une part, l'idée d'un Dieu omnipotent, que nous faisons trop souvent à notre image, et dont nous devons faire la psychologie avec une prudence qui ne sera jamais excessive; d'autre part, l'idée d'une physique où les causes finales seront proscrites. M. Gilson, comme M. Lévy-Bruhl et M. Adam, n'insiste pas assez sur le parallélisme des deux conceptions; on croit trop, à le lire, que Descartes a construit la première idée pour la mettre au service de la deuxième. La réalité nous paraît plus complexe; si nous pouvions revivre la pensée de Descartes pendant l'hiver 1629-1630, sans doute verrions-nous deux courants de pensée issus de deux sources séparées, se fondre l'un dans l'autre, et la théorie des vérités éternelles naître de cette union, fille de la métaphysique et de la physique.

¹⁾ Gilson, *La Liberté* etc., p. 94.

IV. — *D'avril 1630 à novembre 1633*

Une fois l'enthousiasme tombé, Descartes s'aperçoit des difficultés de l'œuvre projetée; c'est une observation que son biographe est sans cesse obligé de faire; jamais il n'a oublié son grand dessein, mais périodiquement il en sent la réalisation imminente, il est soulevé par ses espoirs, et il *voit* vraiment son œuvre achevée; puis l'élan tombe, la réalité « réelle » s'offre à la place de la réalité rêvée; à la marche héroïque succède un andante où le bon sens utilitaire, la prudence, la patience, la modestie apportent un accent plus doux et un rythme plus lent.

Ses principes rendent compte de tous les phénomènes, il n'en doute pas, mais il n'ose pas encore dire: ces principes sont évidents; il dit seulement ils « me sont évidents » et pour en tirer toutes les conclusions il lui faudrait « un long discours, lequel je ne ferai peut-être de ma vie » (4 novembre 1630, I, p. 176). Aussi, que Mersenne soit discret, qu'il ne parle même pas de la publication de la dioptrique: « je serais fort aise qu'on ne sut point du tout que j'ai ce dessein: car de la façon que j'y travaille, elle ne saurait être prête de longtemps. J'y veux insérer un discours où je tâcherai d'expliquer la nature des couleurs et de la lumière, lequel m'a arrêté depuis six mois, et n'est pas encore à moitié fait; mais aussi sera-t-il plus long que je ne pensais, et contiendra aussi une Physique tout entière; en sorte que je prétends qu'elle me servira pour me dégager de la promesse que je vous ai faite, d'avoir achevé mon monde dans trois ans, car c'en sera quasi un abrégé » (25 novembre 1630 — I, p. 179), et il est si peu disposé à écrire qu'il ajoute « et je ne pense pas après ceci me résoudre jamais plus de faire rien imprimer, au moins moi vivant » (id.). Ce « discours de la lumière » l'obligera à parler de la blancheur du pain eucharistique et il compte sur Mersenne et ses amis pour l'examiner à ce point de vue... En octobre 1631, il voyage, écrit-il à Mersenne: « il y a plus de trois ou quatre mois que je n'ai point du tout regardé à mes papiers, et je me suis amusé à d'autres choses peu utiles; mais je me propose dans huit ou dix jours de m'y remettre à bon

escient, et je vous promets de vous envoyer avant Pâques quelque chose de ma façon, mais non pas toutefois pour le faire sitôt imprimer » (octobre ou novembre 1631 — I, p. 228). Mersenne attend donc Pâques et cesse d'écrire; du moins c'est ainsi que Descartes interprète son silence et le 5 avril 1632 il lui écrit: « Je vous dirai qu'encore qu'il (le traité promis) soit presque tout fait, et que je pusse tenir ma promesse, si je pensais que vous m'y voulussiez contraindre à la rigueur, je serai toutefois bien aise de le retenir encore quelques mois, tant pour le revoir que pour le mettre au net et tracer quelques figures qui y sont nécessaires, et qui m'importunent assez: car, comme vous savez, je suis fort mauvais peintre, et fort négligent aux choses qui ne me servent de rien pour apprendre » (I, p. 242-243). Ensuite Descartes indique les principaux objets de son traité et il plaise le bon Père qui s'attend certainement à des merveilles et sera déçu. Un mois après, le 3 mai 1632, il donne une nouvelle excuse de son retard: « Je ne saurai dire quand je vous enverrai mon monde; car je le laisse maintenant reposer, afin de pouvoir mieux connaître mes fautes, lorsque je le voudrai mettre au net » (I, p. 248). Le 10 mai, nous le trouvons, « fort avant engagé dans le ciel » (I, p. 250); il confesse volontiers son audace, sur le ton d'un homme qui est maintenant sûr de soi, et qui l'est depuis peu: « après m'être satisfait touchant sa nature (du ciel) et celle des astres que nous y voyons, et *plusieurs autres choses que je n'eusse pas seulement oser espérer il y a quelques années*, je suis devenu si hardi, que j'ose maintenant chercher la cause de la situation de chaque étoile fixe » (id.). Tout cela, d'ailleurs, le retarde; il s'engage même dans des questions astronomiques qui passent la portée de l'esprit humain et qui lui font perdre son temps; bref, depuis deux mois « je n'ai rien du tout avancé en mon traité » (I, p. 252).

Toutes ses lettres ¹⁾ désormais contiennent des excuses sur son retard, sur son peu d'empressement à tenir ses promesses; mais les questions qu'il pose à Mersenne témoignent de son

¹⁾ Voir: en particulier I, p. 254: ses scrupules, et p. 263: il parlera de l'homme plus qu'il ne pensait.

activité; il complète; il corrige, il augmente ce traité qui était presque achevée au début de 1632, mais dont la mise au point est si longue; juillet 1633 arrive, et avec la fin de cette année, expire le délai de trois années qu'il s'était accordé. « Mon traité est presque achevé, écrit-il le 22 juillet 1633, mais il me reste encore à le corriger et à le décrire; et parce qu'il ne m'y faut plus rien chercher de nouveau, j'ai tant de peine à y travailler, que si je ne vous avais promis, il y a plus de trois ans, de vous l'envoyer dans la fin de cette année, je ne crois pas que j'en pusse de longtemps venir à bout: mais je veux tâcher de tenir ma promesse » (I, p. 268). Ecrire l'ennuie; la science ne l'intéresse plus, dès qu'il s'agit de la communiquer; dans ce domaine Descartes est un *curieux*, ce n'est pas un *apôtre*.

V. — *La condamnation de Galilée*

Fin novembre 1633! l'échéance approche... Descartes allait demander un petit délai... du moins une petite remise: « je voulais faire comme les mauvais payeurs, qui vont prier leurs créanciers de leur donner un peu de délai, lorsqu'ils sentent approcher le temps de leur dette. En effet, je m'étais proposé de vous envoyer mon Monde pour ces étrennes, et il n'y a pas plus de quinze jours que j'étais encore tout résolu de vous en envoyer au moins une partie, si le tout ne pouvait être transcrit en ce temps-là ». Toutes ces bonnes dispositions pourtant sont inutiles: « mais je vous dirai, que m'étant fait enquérir ces jours à Leyde et à Amsterdam, si le *Système du Monde* de Galilée n'y était point, à cause qu'il me semblait avoir appris qu'il avait été imprimé en Italie l'an passée, on m'a mandé qu'il était vrai qu'il avait été imprimé, mais que tous les exemplaires en avaient été brûlés à Rome au même temps, et lui condamné à quelque amende » (I, p. 270). On n'a pas dit à Descartes le motif de cette condamnation, mais *il le devine* — on remarquera qu'il était singulièrement au courant de toutes ces questions: « je ne me suis pu imaginer, que lui qui est Italien et même bien voulu du Pape, ainsi que j'entends, ait pu être criminalisé pour

autre chose, sinon qu'il aura sans doute voulu établir le mouvement de la terre, lequel je sais bien avoir été autrefois censuré par quelques Cardinaux; mais je pensais avoir ouï dire, que depuis on ne laissait pas de l'enseigner publiquement, même dans Rome » (I, p. 271).

Ici, plus que jamais, il faut rappeler une remarque que M. Milhaud faisait à propos de ses premiers essais scientifiques: « Ce n'est pas le fait de formuler une vérité qui compte pour lui: c'est le fait de la démontrer, de la comprendre, de l'expliquer » ¹⁾. Or, le traité rédigé contient la théorie condamnée; celle-ci y est démontrée « évidemment »; par conséquent, *si elle est fausse, ce sont les principes mêmes de la philosophie cartésienne qui sont faux*; ce n'est pas un fragment du traité qui est atteint, c'est le traité tout entier; rappelons-nous ce que Descartes dit dans les *Regulae*: « la connaissance d'une vérité nous aide à en découvrir une autre » (Règle I); la science est une longue chaîne; qu'on enlève une maille, et la chaîne est brisée; par conséquent, en atteignant une vérité de la physique cartésienne, la condamnation romaine atteint la méthode cartésienne: elle la frappe dans ses résultats, c'est-à-dire, dans ce qui en prouve, aux yeux de Descartes, la fécondité et la vérité. Ce point ne nous semble pas avoir été assez nettement mis en lumière; pourtant il permet de comprendre et le découragement de Descartes et son attitude ultérieure; lorsqu'il sera décidé à exposer sa physique, le problème que Descartes aura à résoudre ne portera pas sur *le fait* du mouvement de la terre, qui n'est pas pour lui une donnée expérimentale; il faudra sauvegarder *la déduction* qui permet de passer des principes évidents à cette vérité: le mouvement de la terre; ce n'est pas une solution particulière qu'il s'agit de sauver, c'est l'ensemble de la physique, c'est l'armature de la philosophie; aussi Descartes ne manifeste-t-il jamais pour Galilée cette sympathie qu'on aurait pu attendre de la part d'un savant qui aboutissait aux mêmes conclusions; Descartes considère les synthèses, et les méthodes; or, la synthèse et la méthode de Galilée ne sont pas les siennes; elles n'ont donc

¹⁾ Milhaud, *Descartes savant*, p. 36.

aucun intérêt¹⁾; la théorie du mouvement de la terre n'a de certitude que dans la déduction cartésienne, et c'est cette déduction qu'il devra sauver.

Devant cet événement inattendu Descartes n'a pas hésité: il ne publiera rien. Les textes que nous rencontrons depuis le début de sa correspondance rendent cette attitude toute naturelle; on lui a reproché de n'avoir pas l'étoffe d'un martyr; mais toute sa correspondance jusqu'à cette époque nous montre un amateur, un gentilhomme éclairé, qui aime la recherche et l'invention, et que la rédaction ennue, qui se lie par des promesses pour être plus sûr de vaincre son inertie, qui ne se presse pas et n'a aucun désir d'être chef d'école; on peut être certain que si la condamnation de Galilée était venue trois ans plus tôt, il aurait trouvé là un magnifique prétexte pour suspendre tous ses projets de publication. Ce qu'il dit dans la lettre de fin novembre 1633 n'est que le résumé de toute la correspondance précédente. « Je n'ai jamais eu l'humeur portée à faire des livres, et si je ne m'étais engagé de promesse envers vous, et quelques autres de mes amis, afin que le désir de vous tenir parole m'obligeât d'autant plus à étudier, je n'en fusse jamais venu à bout » (I, p. 271).

Tout d'abord: « je me suis quasi résolu de brûler tous mes papiers, ou du moins de ne les laisser voir à personne » (I, p. 270-271); mais, on devine combien il est vexant de laisser perdre un travail qui a coûté tant d'efforts; il le confiera à Mersenne... « mais je vous demande encore, s'il vous plaît, un an de délai pour le revoir et le polir » (I, p. 272). En attendant, que Mersenne lui donne donc quelques renseignements sur l'affaire Galilée.

En très peu de temps, il possède une information précise: il connaît les circonstances qui ont amené la condamnation (février 1634 — I, p. 281-282), il souligne que l'autorité de l'Eglise n'est pas engagée dans cette affaire; il s'agit simple-

¹⁾ Cf. avril 1634, I, p. 287: « Pour les expériences que vous me mandez de Galilée, je les nie toutes, et je ne juge pas pour cela que le mouvement de la terre en soit moins probable. » Cf. juin 1637, I, p. 392.

ment d'une décision de « la Congrégation des Cardinaux établis pour la censure des livres » et il serait bien aise « d'apprendre ce qu'on en tient maintenant en France, et si leur autorité a été suffisante pour en faire un article de foi » (I, p. 281). Pour lui, il répète ce qu'il disait déjà avant la condamnation: il tient à sa tranquillité; il s'instruit, il n'a d'autre ambition que de se satisfaire; être le porteur de flambeau qui éclaire l'humanité est un rôle pour lequel il ne se sent aucune vocation: « je ne pense pour maintenant qu'à m'instruire moi-même, et me juge fort peu capable de servir à instruire les autres, principalement ceux qui, ayant déjà acquis quelque crédit par de fausses opinions, auraient peut-être peur de le perdre, si la vérité se découvrait » (I, p. 282); on ne peut dire plus nettement: vous êtes dans l'erreur? restez-y. Aussi, il a beau savoir parfaitement « que tout ce que les Inquisiteurs de Rome ont décidé n'est pas incontinent article de foi pour cela, et qu'il faut premièrement que le Concile y ait passé », il ne risquera pas le moindre désagrément: « je ne suis point si amoureux de mes pensées, que de me vouloir servir de telles exceptions pour avoir moyen de les maintenir » (avril 1634 — I, p. 285); on croirait presque que cette décision de Rome lui apporte un excellent prétexte pour réaliser sa devise « *bene vixit, bene qui latuit* » (id., p. 286). En réalité « il fait contre fortune bon cœur » comme dit le vieil adage; au fond de lui-même, il pense que cette décision de l'Inquisition est passagère; il sait que jadis la même erreur a été commise au sujet des antipodes; « je ne perds pas tout à fait espérance... que mon Monde ne puisse voir le jour de jouer avec le temps » (id., p. 288). *Son projet est simplement remis*¹⁾.

¹⁾ Aussi ne convient-il pas de nous présenter un Descartes tremblant et humble, comme le fait M. Koyré dans son très récent *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes* (Paris, 1922, Bibliothèque de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes); nous n'avons trouvé nulle part « cette inquiétude terrible, ce bouleversement intérieur qui s'emparèrent de lui à la nouvelle de la condamnation de Galilée » (p. 5). « Il croit aux idées claires et à sa physique, mais il croit encore davantage en Dieu, au Christ et à son Eglise, et s'il avait à choisir entre sa physique et son église, nous croyons bien qu'il n'hésiterait point à abandonner — et sincèrement — la première » (idem). Dans notre *seconde partie*, nous essaierons de montrer que

VI. — 1633 à 1637. *Le Discours de la méthode et les Essais*

Il revient alors à ses premières idées: il publiera des fragments séparés, comme il pensait le faire avant novembre 1629. En automne 1635, il annonce sa Dioptrique, en même temps que sa décision d'attendre pour publier le Monde une meilleure saison (I, p. 322 et 324); en novembre 1633, il déclare à Huygens qu'il y ajoutera les Météores (I, p. 329); en mars 1636 il s'installe à Leyde pour suivre l'impression (I, p. 338), et il envoie à Mersenne le plan de son traité. Il sera écrit en français, il sera précédé d'une préface où l'auteur esquissera une histoire de son esprit, et il aura pour titre: « *Le projet d'une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores, et la Géométrie; où les plus curieuses matières que l'auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte, que ceux mêmes qui n'ont point étudié les peuvent entendre* » (I, p. 339). Son but est clair: présenter sa méthode et quelques exemples choisis où elle a particulièrement réussi; ces matières les plus curieuses sont simplement celles qu'il a plus spécialement étudiées: nous avons vu que la Dioptrique et les Météores étaient prêts à l'automne 1635; quant à la Géométrie, il n'avait encore rien rédigé, mais il se sentait assez maître de soi pour la composer rapidement. En mars 1637, le titre définitif est fixé: « *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les Sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette Méthode.* »

Telle est donc la genèse du *Discours de la Méthode*; son auteur est un esprit curieux qui sonde l'opinion; même dans le choix de son titre, il reste cet amateur qui n'attache pas à la propagation de ses idées une si haute importance: « je ne mets pas *Traité de la Méthode* mais *Discours de la Méthode*, ce qui

jamais un tel problème ne s'est posé devant la conscience de Descartes, et l'affaire de Galilée, vue par Descartes, ne saurait être comparée à un drame où la raison et la foi se heurteraient.

est le même que *Préface ou Avis touchant la Méthode*, pour montrer que je n'ai pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en parler » (mars 1637 — I, p. 349). Toute la première partie du *Discours* a d'ailleurs ce ton hautain du gentilhomme qui serait froissé de passer pour un grimaud ou un professeur : « mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai taché de conduire la mienne » ; il ne se mêle point de donner des préceptes ; il raconte son histoire... on en fera ce que l'on voudra (VI, p. 4). Pourtant, malgré ce ton de la première partie, il ne faudrait pas oublier celui de la sixième ; les avantages pratiques de la philosophie, et au premier rang la médecine, sont étalés de la manière la plus alléchante ; le *Discours de la Méthode* tourne au prospectus et il s'achève sur un appel financier... Descartes envisage les applications de la science admirable dont il a désormais les fondements (ces applications, ne l'oublions pas, le Cardinal de Bérulle, lui a fait une obligation de conscience de les publier) ; que les hommes l'aident et ils verront qu'ils ne font pas un mauvais placement.

Mersenne avait dû être enchanté de cette décision, et désormais il joue un rôle bien amusant ; il ne trouve pas ces *Essais* suffisants ; Descartes est lancé ; qu'il ne s'arrête pas et qu'il publie toute sa Physique : « je n'ai su m'empêcher de rire en lisant l'endroit où vous dites que j'oblige le monde à me tuer, afin qu'on puisse voir plus tôt mes écrits » (mars 1637 — I, p. 348). Mersenne va plus loin ; il connaît son ami, il sait qu'il faudra lui arracher la publication de ses papiers, et il prend sur lui d'annoncer ses futurs ouvrages ! il veut un privilège non seulement pour le présent livre, mais pour ceux qui viendront ; et Descartes proteste ! « Car outre que vous me faites parler là tout au rebours de mon intention, en me faisant demander octroi pour des livres que j'ai dit n'avoir pas dessein de faire imprimer, il semble que vous me veuillez rendre par force faiseur et vendeur de livres, ce qui n'est ni mon humeur, ni ma profession » (27 avril 1637 — I, p. 364 — cf. I, p. 369). Descartes, d'ailleurs, a bien l'intention de publier son *Monde*

mais il ne lui coûte rien d'attendre; il verra d'abord ce que donnera sa première expérience, c'est-à-dire, les *Essais*; en somme, il pratique pour sa propre conduite la méthode d'observation à laquelle il est attaché. Si le public sans préjugés se met de son côté, il continuera: il ne veut donner aux gens que ce qu'ils veulent avoir; ceux qui aimeront ses *Essais* et qui désireront voir le rester..., s'arrangeront pour « changer les causes qui lui empêchent de la publier » ¹⁾.

Tel nous apparaît Descartes savant jusqu'au *Discours de la Méthode*: un amateur de génie, pour qui la science est le plus beau divertissement; il n'y a dans son attitude aucun dilettantisme, car il croit à la vérité et nul n'est plus certain de l'avoir trouvée; mais il n'entend contraindre personne à la recevoir. Le « devoir de communiquer la vérité », comme on dit aujourd'hui, ne l'embarrasse guère; *il cultive son intelligence*; si ses lecteurs puissants ne font pas changer les choses à Rome, si ses lecteurs riches ne lui envoient pas d'argent, ils ne feront de tort qu'à eux-mêmes; personnellement il ne demande que la paix; cette première publication lui permet de mesurer la valeur de l'opinion et de voir si les hommes sont dignes de la vérité; elle est plus une satisfaction accordée à sa curiosité qu'un acte d'apologétique scientifique.

VII. — De 1634 à 1637. — *La métaphysique.*

Que sont devenues ses préoccupations religieuses? Il en parle peu, mais nous savons déjà qu'il ne faut pas attacher trop d'importance à ce fait. Nous avons vu la valeur religieuse qu'il accorde à sa théorie des vérités éternelles; il y revient tant que Mersenne lui présente des objections: c'est parce qu'on parle de Dieu comme d'un être fini qu'on devient athée; trop d'hommes

¹⁾ Avril 1637, I, p. 368; cf. même date, I, p. 370; voir II, pp. 464 et 465. Il a fait envoyer des exemplaires au Nonce, à des prélats qui sont à Rome, le cardinal Barberin et le cardinal Baigné. Notons qu'un libraire de Rome a hésité à prendre en dépôt son livre et a même pensé retourner la douzaine d'exemplaires qu'il avait reçue.

« s'arrêtent aux syllabes de son nom, et pensent que c'est assez le connaître, si on sait que *Dieu* veut dire la même chose que ce qui s'appelle *Deus* en latin, et qui est adoré par les hommes. Ceux qui n'ont point de plus hautes pensées que cela peuvent aisément devenir athées » (6 mai 1630 — I, p. 150). Aussitôt qu'il apprend l'existence d'un livre de Gibieuf sur la liberté de Dieu dont les conclusions sont voisines des siennes, il le fait venir (id., p. 153); il tient à ce que le P. Gibieuf et le P. de Condren sachent « plus particulièrement que les autres » qu'il « étudie à quelqu'autre chose qu'à l'art de tirer les armes » (4 novembre 1630 — I, p. 174); étant donnés les personnages, il ne s'agit vraisemblablement pas de physique; en octobre 1631 il a enfin reçu le livre de Gibieuf; il écrira au Père dans deux ou trois mois « afin de lui mander par même moyen des nouvelles de ce que je fais » (I, p. 220); or, ce qui intéresse l'Oratorien, c'est la métaphysique.

Il y a plus encore; dans la grande lettre du 15 avril 1630, Descartes parle d'un ouvrage que Mersenne lui a signalé et dont nous ne connaissons pas l'auteur; Descartes vient de dire que son livre sur la divinité paraîtra après sa physique, mais il fait une réserve: « si toutefois le livre dont vous parlez était quelque chose de fort bien fait, et qu'il tombât entre mes mains, il traite des matières si dangereuses et que j'estime si fausses, si le rapport qu'on vous en a fait est véritable, que *je me sentirais peut-être obligé d'y répondre sur le champ* » (I, p. 144-145). Il ne s'agit pas là d'une parole lancée à la légère (le ton, d'ailleurs, suffit à écarter cette interprétation); Descartes revient plusieurs fois sur ce livre; le 6 mai 1630, il prie Mersenne de ne pas lui envoyer « le méchant livre »; il est trop occupé pour faire la réponse promise; mais il nous raconte ce qu'il avait imaginé pour le frapper dans son succès: imprimer ledit ouvrage avec commentaires: « ajouter après chaque période, ou chaque chapitre, des raisons qui prouvassent tout le contraire des siennes, et qui en découvrirent les faussetés... personne n'en apprendrait la fausse doctrine, qui n'en fut désabusé au même temps » (I, p. 148-149). A son avis, ce procédé est le meilleur

pour combattre les mauvais livres, car faire une réponse séparée ne sert à rien: ce ne sont pas les mêmes gens qui lisent les mauvais livres et leurs réponses! Qu'on ne lui objecte pas: pouvez-vous répondre à un athée? modestement Descartes avoue qu'il n'a rien à dire à cela... mais il a quelque raison de croire qu'il tient la vérité, et la vérité « expliquée par un esprit médiocre » est « plus forte que le mensonge, fut-il maintenu par les plus habiles gens qui fussent au monde » (*id.*, p. 149). Mersenne pourtant lui envoie un extrait du méchant livre: le meilleur moyen de répondre à tous ces gens-là « c'est de trouver une démonstration évidente, qui fasse croire à tout le monde que Dieu est » (25 nov. 1630, — I, p. 181), et Descartes en profite pour exposer l'état de ses méditations métaphysiques; il renouvelle son affirmation sur la démonstration de l'existence de Dieu: il en a une qui est plus certaine qu'aucune proposition de géométrie; il voudrait bien la répandre, mais: « je ne sais pas si je serais capable de la faire entendre à tout le monde, en la même façon que je l'entends; et je crois qu'il vaut mieux ne toucher point du tout à cette matière, que de la traiter imparfaitement. Le consentement universel de tous les peuples est assez suffisant pour maintenir la Divinité contre les injures des Athées, et un particulier ne doit jamais entrer en dispute contre eux, s'il n'est très assuré de les convaincre » (*id.*, I, p. 182). Ici Descartes ne pense plus à sa pure satisfaction personnelle; il l'a trouvée et elle ne lui suffit pas; il tourne ses yeux vers ses semblables, il désire leur communiquer ses certitudes, et il se heurte à l'obstacle qui arrête tout apologiste: comment atteindre une âme qui n'est pas la mienne? Descartes va essayer, non pas avec sa métaphysique, — le sujet est trop sérieux — mais avec sa *Dioptrique*; il verra s'il est capable « d'expliquer ses conceptions, et de persuader aux autres une vérité, après qu'il se l'est persuadée » (*id.*) et alors « si je trouvais par expérience que cela fut, je ne dis pas que quelque jour je n'achevasse pas un petit Traité de Métaphysique, lequel j'ai commencé, étant en Frise, et dont les principaux points sont de prouver *l'existence de Dieu et celle de nos âmes*, lorsqu'elles sont séparées du corps,

d'où suit leur immortalité » (*id.*, C'est Descartes qui souligne). Nous retrouvons ce fameux ouvrage que le philosophe n'oublie pas et dont la publication lui est chère si l'on considère la violente sortie qui termine la lettre: « Car, je suis en colère quand je vois qu'il y a des gens au monde si audacieux et si impudents que de combattre contre Dieu » (*id.*). Quant au méchant livre, il parvient enfin à l'avoir et il n'en reparlera plus, le trouvant « plat » et « au-dessous de ce qu'il s'était imaginé », bref, indigne d'une réfutation (octobre 1631 — I, p. 220).

Les questions métaphysiques disparaissent de sa correspondance jusqu'au *Discours*; il n'a plus de solutions à leur donner; elles sont définitivement résolues et, très probablement, ne l'occupent-elles plus; en travaillant à son traité du *Monde*, il prépare le chemin au Traité de Métaphysique; le succès du second dépend du succès du premier. Aussi le *Discours de la Méthode* et les *Essais* n'ont aucun caractère apologétique; sans doute, il déclare dans la lettre de mars 1636: « En ce projet (c'est-à-dire dans le *Discours*) je découvre une partie de ma Méthode, je tâche à démontrer l'existence de Dieu et de l'âme séparée du corps, et j'y ajoute plusieurs autres choses qui ne seront pas, je crois, désagréables au lecteur » (I, p. 339). Il s'agit des notions métaphysiques indispensables à la physique; ce qui concerne l'existence de Dieu est, de son propre aveu, ce qu'il y a de moins élaboré dans le *Discours*, « ce qui vient en partie de ce que je ne me suis résolu de l'y joindre que sur la fin, et lorsque le libraire me pressait » (I, p. 560); nous sommes très loin du Traité de Métaphysique dont il parle depuis son arrivée en Hollande où la métaphysique sera exposée pour elle-même.

La correspondance de cette époque est très nette: Mersenne trouve qu'il n'explique pas suffisamment la distinction substantielle de l'âme et du corps, la nature pensante de l'âme, et par suite la démonstration de l'existence de Dieu; Descartes l'accorde très volontiers; mais pour bien comprendre son argumentation, il faut « abducere mentem a sensibus », et cette attitude ne peut être acceptée que par un esprit bien convaincu de « la fausseté

ou l'incertitude qui se trouve en tous les jugements qui dépendent du sens ou de l'imagination »; or, est-il prudent d'insister sur cette incertitude — c'est-à-dire de développer les raisons des sceptiques — lorsqu'on s'adresse au grand public? Ne risque-t-on pas de les séduire par ce doute, et de ne plus pouvoir ensuite les en tirer? Le *Discours* n'a pas une fin métaphysique: « Mais il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de Métaphysique, où tout cela est déduit assez au long » (mars 1637 — I, p. 350); il répète encore ce que depuis huit ans il dit dans ses lettres: ses raisons touchant l'existence de Dieu sont plus claires que les démonstrations du géomètre ¹). Cette métaphysique est plus complète que nous ne le supposons; elle contient tout un ensemble d'idées dont Descartes ne nous a jamais parlé, mais qu'il a longuement élaborées; le 22 février 1638, il répète au P. Vatier ce que nous venons de voir et il ajoute: « j'avoue que cette obscurité vient en partie... de ce que j'ai supposé que certaines notions, que l'habitude de penser m'a rendu familières et évidentes, le devaient être aussi à un chacun; comme par exemple, *que nos idées ne pouvant recevoir leurs formes ni leur être que de quelques objets extérieurs, ou de nous-mêmes, ne peuvent représenter aucune réalité ou perfection*, qui ne soit en ces objets, ou bien en nous, et semblables » (I, p. 560-561). De telles conceptions n'ont pu naître brusquement: elles appartiennent à ce qu'il y a de plus intime dans la conscience du philosophe; l'activité métaphysique de Descartes nous échappe, parce qu'il n'a pas éprouvé le besoin de mettre ses correspondants au courant de ses progrès; mais des fruits comme la théorie des vérités éternelles et la théorie des idées nous interdisent d'en faire un accident dans sa pensée.

On devine que l'année 1637 est très occupée par la publication du *Discours*, Descartes a pris soin d'en demander deux cents exemplaires à son éditeur, et il l'envoie à ses anciens maîtres de la Flèche, à Huygens, au roi et au Cardinal de Richelieu; il sollicite des objections; on sent qu'il tient à vaincre définitive-

¹) Toutes ces explications se retrouvent dans une autre lettre de la même époque adressée à un inconnu, I, p. 353. ●

ment toutes les résistances à propos de ces *Essais*; une fois tout le monde d'accord, il pourra publier tout le reste — c'est-à-dire la Physique et la Métaphysique; personne ne pourra protester. Il parle même de réunir toutes les objections qu'il recevra, de les imprimer avec ses réponses; il s'agit naturellement des objections sérieuses; quant à celles qui ont le malheur de lui paraître faibles, il n'a pas assez de sarcasmes et d'injures pour écraser leurs auteurs. Il ne dit plus qu'il faut cacher son nom; le P. Nicéron l'imprime dans un traité d'optique: « Je n'ai nullement trouvé mauvais que le père Nicéron ait imprimé mon nom; car je vois qu'il est si connu que je semblerais vouloir faire le fin à contre-temps, si je témoignais avoir envie de le cacher » (19 juin 1639 — II, p. 564); on ne l'entend plus dire qu'il est ennuyeux d'écrire, ou qu'il lui suffit de se satisfaire; il fait de la réclame à son livre et surtout il prépare la route à ceux qui suivront. Il vante aux Pères Jésuites la valeur apologétique de sa physique: au P. Noël, il dit qu'elle s'accorde mieux que toutes les autres avec les mystères de la religion et il promet de le « faire voir clairement aux occasions » (octobre 1637 — I, p. 456); au P. Vatier, il affirme que sa Philosophie est le meilleur soutien de sa foi, qu'elle permet d'expliquer très facilement le mystère de la Transsubstantiation et que les Calvinistes ne pourront plus faire aucune objection à ce sujet (22 février 1638 — I, p. 564). Lorsque le P. Vatier approuve sa démonstration de l'existence de Dieu, il s'en réjouit et il confie à Mersenne: « Pour mes raisons de l'existence de Dieu j'espère qu'elles seront à la fin autant ou plus estimées qu'aucune autre partie du livre » (1^{er} mars 1638 — II, p. 28); il considère donc le succès de sa métaphysique comme aussi important que le succès de sa physique¹⁾; aussi, lorsqu'on lui fait des objections à propos du doute, il se documente, tout comme il le ferait si quelque expérience nouvelle lui était signalée; il tient à dissiper toutes les équivoques avant de publier sa métaphysique.

¹⁾ 31 mars 1638, II, p. 97. Le P. Gibieuf a rédigé des objections contre sa démonstration de l'existence de Dieu; qu'on les lui envoie, et qu'on en obtienne d'autres encore.

« Bien que les Pyrrhoniens, écrit-il à un contradicteur, n'aient rien conclu de certain en suite de leurs doutes, ce n'est pas à dire qu'on ne le puisse. Et je tâcherais ici de faire voir comment on s'en peut servir pour prouver l'existence de Dieu, en éclaircissant des difficultés que j'ai laissées en ce que j'en ai écrit; mais on m'a promis de m'envoyer bientôt un recueil de tout ce qui peut être mis en doute sur ce sujet, ce qui me donnera peut-être occasion de le mieux faire » (mars 1638, II, pp. 38-39).

En résumé, Descartes est arrivé en Hollande avec deux ordres de préoccupations: d'une part, le désir de publier un livre de métaphysique, dont le caractère apologétique n'est pas douteux; d'autre part, se laisser aller à sa curiosité naturelle, profiter pleinement de sa méthode et goûter la joie de la découverte; sans doute il n'est pas égoïste; il ne gardera pas pour lui la science admirable; quand il le pourra et si l'occasion se présente, il publiera en de petits traités les principaux résultats de ses études; il n'a aucune ambition autre que celle de se satisfaire. A la fin de 1629, après 9 mois de travail, la métaphysique est construite; mais en même temps que, par la connaissance de Dieu et de soi-même, il a trouvé le vrai spiritualisme, il a trouvé la garantie qui lui permet de poser les principes de la physique sans attendre les résultats de l'enquête expérimentale. A partir de ce moment, physique et métaphysique sont les deux anneaux d'une même chaîne; il y a pourtant une différence: sa métaphysique est achevée, sa physique est partiellement faite; il doit donc porter tous ses soins à l'étude de la nature, depuis l'astronomie jusqu'à la médecine, car il n'entend plus publier des traités séparés, mais une immense cosmologie — si toutefois il se décide à publier; pressé par ses amis, voulant au fond de lui même publier, et le plus souvent n'ayant pas le courage d'écrire, il compose enfin son *Monde*; il va se décider à l'imprimer, quand l'affaire de Galilée lui donne une excellente occa-

sion de l'ajourner; réflexion faite, il éditera des *Essais*; quand le public constatera les résultats de sa méthode, alors il voudra tout voir; alors les puissants s'arrangeront pour lui éviter les ennuis de Galilée; alors sa Physique verra le jour. Mais en même temps, sa Métaphysique profitera de l'expérience faite avec le *Discours* et les *Essais*; il n'a pu la publier avec ce livre, car ce livre est destiné à sonder l'opinion¹⁾; il est écrit en français et il sera lu par des femmes, par des mondains; or, la métaphysique est chose aristocratique; elle manie des idées dangereuses, et le métaphysicien est souvent obligé de présenter les pires doctrines soit pour les réfuter, soit même pour en faire jaillir la vérité; il peut se servir du pyrrhonisme pour arriver plus sûrement à l'absolue certitude; aussi Descartes réserve-t-il ces exposés pour un traité en latin destiné aux philosophes et aux théologiens, traité qui est prêt depuis bien longtemps, depuis 1629, et qui doit être non le récit d'un amateur curieux qui raconte ses lectures à travers le grand livre du monde, mais un recueil d'arguments qui doit convaincre les athées et les amener *nécessairement* au seuil de la vraie religion. Après le *Discours*, le seul problème qui se pose à Descartes est celui-ci: étant donné ce qui reste dans mes tiroirs, dois-je publier d'abord la Métaphysique ou la Physique? L'affaire de Galilée n'est toujours pas liquidée; d'autre part, l'ordre logique veut que la Physique passe après; il ne peut répondre complètement aux questions de la réfraction, par exemple « sans avoir auparavant démontré les principes de la Physique par la Métaphysique (ce que j'espère faire quelque jour, mais qui ne l'a point été par ci-devant)... » (*A Mersenne*, 27 mai 1638, II, pp. 141-142). Le petit traité, dont nous entendons parler depuis 1628, allait devenir, en 1641, les *Méditations Métaphysiques*.

¹⁾ Voir: lettre à *Morin*, 13 juillet 1638, II, p. 200.

CHAPITRE III

DE 1637 à 1640

AUTOUR DES MÉDITATIONS MÉTAPHYSIQUES

I. — *Les Méditations Métaphysiques*

Descartes ne songea pas directement à cette publication aussitôt après le discours. Son projet, à ce moment, est l'édition des objections sérieuses faites aux *Essais* et des réponses qu'elles appellent; avant d'emmener plus loin ses lecteurs, il ne veut laisser en eux aucune arrière-pensée; toutes ses relations avec Morin témoignent du caractère très sérieux de son intention¹⁾. Il est bien intéressant de voir ses réactions devant les athées ou du moins ceux qu'il qualifie ainsi. Un certain sieur Petit a vivement critiqué Descartes, au point que Mersenne ne veut pas que son ami lise ses écrits; Descartes, d'ailleurs, n'en est guère ému (1^{er} mars 1638, II, p. 30); au contraire, il veut connaître toutes les objections de son adversaire et y répondre (31 mars 1638, II, pp. 86, 96 et 97); lorsqu'il les a lues, il se montre mordant et dédaigneux: « Car, il n'a fait que se jeter en quel-

¹⁾ Cf. *A Mersenne*, 31 mars 1638, II, p. 85; 27 mai 1638, II, pp. 147 et 152; *A Morin*, 13 juillet 1638, II, p. 221: certaines considérations que nous ignorons lui font ajourner son projet *A Mersenne*, 13 juillet 1638, II, p. 247, même remarque, 27 juillet 1638, II, p. 267; il publiera ces objections et leurs réponses en latin, et, p. 269, il annonce, à propos d'objections venues de Louvain, qu'elles seront publiées avant un an. Le 11 octobre 1638, II, p. 392, il parle encore de ce recueil des objections.

ques mauvais lieux communs, empruntés des Athées pour la plupart, et qu'il entasse sans jugement, s'arrêtant principalement à ce que j'ai écrit de Dieu et de l'Ame, dont il n'a pas compris un seul mot » (27 mai 1638, II, p. 144). Puisqu'il se dit physicien, pourquoi ne critique-t-il pas la Dioptrique? De quoi se mêle-t-il avec ses « discours de Morale ou de Métaphysique, qui ne sont point du tout de son métier »? Descartes n'admet pas que n'importe qui parle de ces choses dont la vérité ne peut être entendue que de fort peu de personnes (id., p. 145). Il y a chez lui un polémiste et le sieur Petit a bien failli faire connaissance avec lui: « j'avais résolu de faire un essai de raillerie en lui répondant; » mais il s'agit de l'existence de Dieu: « parce que cette matière est trop sérieuse pour la mêler parmi des moqueries, il en sera quitte à meilleur marché » (29 juin 1638, II, p. 192); il ne lui répondra même pas: « je n'aurais pas moins de honte, d'écrire contre un homme de cette sorte, que de m'arrêter à poursuivre quelque petit chien qui aboierait après moi dans une rue » (27 juillet 1638, II, p. 267); ses critiques sont un tissu d'« impiétés, qui sont telles en quelques endroits, que s'il était en un pays où l'inquisition fut un peu sévère, il aurait sujet de craindre le feu » (id., p. 266). D'ailleurs, toutes ces questions seront mises au point à leur temps. « Ce qui n'empêche pas que je ne veuille tâcher d'éclaircir les raisons que j'ai données de l'existence de Dieu, mais j'en écrirai en latin » (id., p. 267). Le malheur est que ce silence froisse le sieur Petit, et Mersenne voudrait bien que Descartes lui fasse au moins l'aumône d'un bout de réponse; le philosophe ne veut rien entendre: « je vous dirai... que, s'il se fâche de mon silence, il se fut bien encore plus fâché de ma réponse; car, je ne l'aurais point épargné et j'en aurais eu très ample matière » (11 octobre 1638, II, p. 391). Le motif de cette obstination est d'ordre métaphysique, dans la mesure où les idées deviennent sentiments et où l'esprit acquiert une sensibilité métaphysique: « Les raisons qu'il donne pour prouver l'existence de Dieu sont si badines qu'il semble s'être voulu moquer de Dieu en les écrivant; et bien qu'il y en ait une qu'il a empruntée de moi, il lui a toutefois

ôté toute sa force en la mettant comme il l'a mise » (id.). Descartes ne peut pardonner cela ¹⁾.

C'est le 13 novembre 1639 qu'il annonce à Mersenne son *Traité de Métaphysique*. « J'ai maintenant entre les mains un discours où je tâche d'éclaircir ce que j'ai écrit ci-devant sur ce sujet (les *Spéculations Métaphysiques*); il ne fera que cinq ou six feuilles d'impression; mais j'espère qu'il contiendra une bonne partie de la *Métaphysique* » (II, p. 622). S'est-il remis à cette étude depuis longtemps? Le 9 janvier 1639, il écrit au Minime: « Au reste, mon Révérend Père, j'ai à vous dire que je me suis proposé une étude pour le reste de cet hiver, qui ne souffre aucune distraction; c'est pourquoi je vous supplie très humblement de me permettre de ne plus écrire jusqu'à Pâques » (II, pp. 491-492); le 9 février, il lui dit le contentement qu'il éprouve dans ses travaux actuels — sans en indiquer la nature — (II, p. 507); est-ce la métaphysique? Il nous est très difficile de le savoir, car Descartes, dès qu'il aborde ce sujet, est bien plus réservé; toujours est-il qu'à ce moment, il lit l'ouvrage d'Herbert de Cherbury *De Veritate*; il l'a lu en latin, en août 1638; le 19 juin 1639, il en attend l'édition française; le 27 août 1639, il en reçoit deux exemplaires, mais déclare, qu'il n'a pas le temps de le relire; il le fera pourtant peu après, car, le 16 octobre 1639, il envoie un compte rendu à Mersenne. Il ne cesse donc pas de s'occuper de métaphysique. Mersenne, en apprenant son projet, a dû lui proposer un envoi de livres; qu'il se rassure! Descartes a ce qu'il lui faut. « Je ne suis point si dépourvu de livres que vous pensez; et j'ai encore ici une *Somme de St-Thomas*, et une *Bible* que j'ai apportée de France » (25 décembre 1639, II, p. 630). On ne s'étonnera pas alors de l'admirable marqueterie qu'est la 4^e Méditation: Descartes, en 1629, a élaboré sa métaphysique; depuis, et probablement au cours de cette année 1639, il a confronté sa pensée et celle de St-Thomas: il a travaillé.

Remarquons comment ce projet se présente; il ne s'agit nullement de Physique; il est plus décidé que jamais à publier

¹⁾ Il continue d'ailleurs à clamer son mépris toutes les fois que Mersenne lui en parle. II, pp. 533, 542 et 564.

son Monde; mais il n'a pas changé son point de vue sur les conditions de cette publication; elle ne doit lui apporter aucun ennui. Il faut donc voir dans ce traité la suite de ce très ancien projet, dont le but est nettement apologétique. Descartes, d'ailleurs, tient tant à faire œuvre utile qu'il entend agir en plein accord avec les théologiens ou du moins avec l'élite des théologiens; sa première idée est d'en faire tirer vingt ou trente exemplaires que Mersenne donnera à des Théologiens, « afin d'avoir leur jugement, et apprendre d'eux ce qui sera bon d'y changer, corriger ou ajouter, avant que de le rendre public » (13 novembre 1639, II, p. 622). Descartes attendra d'être à Leyde pour imprimer (11 mars 1640, III, p. 35), mais avant même que le libraire ait en mains le manuscrit, Huygens a appris la nouvelle et sollicite des explications; Descartes lui rappelle une conversation de l'hiver précédent où il lui a confié son désir d'éclaircir la quatrième partie du *Discours*. « Je pense avoir entièrement démontré l'existence de Dieu et l'immatérialité de l'âme humaine; » il insiste sur l'importance qu'il attache à ce livre, il tient à le lancer avec l'approbation de gens dont l'opinion compte; les premiers exemplaires imprimés seront pour les théologiens; il ne parle nullement de physique — ce qui serait pourtant naturel, si la lettre est bien adressée à Huygens: « il me semble que je suis obligé d'avoir plus de soin de donner quelque crédit à ce traité, qui regarde la gloire de Dieu, que mon honneur ne me permettrait d'en avoir, s'il s'agissait d'une autre matière » (juillet 1640, III, p. 103). Enfin, le ton de ce livre et le titre même en révèlent assez l'inspiration religieuse¹). Mais ici, nous devons arrêter l'histoire des *Méditations* pour revenir sur d'importants événements sans lesquels cette publication devient incompréhensible. Le 11 novembre 1640, il envoie à Mersenne le manuscrit, ainsi que deux lettres très importantes.

¹) Le P. Daniel dans *Le voyage du monde de M. Descartes* (Paris, 1690) raille le philosophe à ce sujet: un des personnages de son récit demande à un cartésien qui lit les *Méditations* de lui prêter ce livre pour la semaine sainte (p. 16).

II. — *Le Cartésianisme*

Il faut comprendre ce qu'était devenu Descartes au milieu de cette année 1640; il y avait, en 1628, un gentilhomme français, né chrétien, et sincèrement résolu à pourfendre les athées, en bon élève des Jésuites et en fils spirituel du cardinal de Bérulle; mais, si ce combat est le but de la vie, il ne suffit pas à en remplir tous les instants; heureusement..., « la nature est là qui t'appelle et qui t'aime, » et elle est bien intéressante, cette nature que les professeurs regardent avec d'antiques lunettes; elle est, pour l'intelligence curieuse, une source infinie de divertissements; elle s'offre à qui veut la prendre, elle ne demande qu'à subir notre joug. Descartes n'a d'autre ambition que celle de couler une vie tranquille en devinant sous les phénomènes l'armature de lois qui soutiennent tout l'édifice; mais la maîtrise de la nature et la déroute de l'athéisme sont deux victoires obtenues avec la même arme, avec la même méthode. Les circonstances, l'amitié, le sentiment naturel qui nous pousse à sortir de nous-mêmes, ont fait de l'amateur un auteur; le succès, les critiques, le sentiment de paternité que la feuille imprimée fait naître..., ont fait de l'auteur un Maître; en 1640, au moment où les *Méditations* vont paraître et où les *Principes* sont conçus, il n'y a plus seulement la cause de Dieu à défendre ou la curiosité de Descartes à satisfaire, il y a le *cartésianisme* à faire triompher: *Descartes est devenu chef d'école*.

On oublie trop l'influence de l'œuvre sur l'artiste ou sur l'auteur; il en est des systèmes comme des créations de l'art; elles sont un monde nouveau qui s'ajoute à la nature; le monde n'est plus le même après leur apparition, et les conditions de vie spirituelle se trouvent changées; le *créateur* est le premier à subir les conséquences de ses créations..., mystérieuse métamorphose de l'homme par la paternité. On comprendra l'action du cartésianisme sur Descartes en lisant des lettres comme celles que Huygens ou Morin lui envoient: « entre tous les hommes de lettres de ma connaissance vous êtes celui que j'honore le plus pour votre vertu et vos généreux desseins » (I, 557) lui écrit le dernier: bien mieux, dès 1639 les idées de Descartes entrent à

l'Université d'Utrecht. On peut le critiquer à Paris, Descartes se moque bien de Roberval et de ses amis! « Que ces gens-là fassent ou disent tout ce qu'ils voudront, je suis résolu de les mépriser. Et au bout du compte, si les Français me font trop d'injustice, *convertam me ad gentes*¹⁾... J'ai reçu cette semaine même des lettres d'un Docteur que je n'ai jamais vu ni connu, et qui néanmoins me remercie fort affectueusement de ce que je l'ai fait devenir professeur en une Université où je n'ai ni ami, ni pouvoir; mais j'apprends qu'ayant enseigné en particulier quelque chose de ce que j'ai fait imprimer, à des écoliers de ce lieu là, ils y ont pris tel goût qu'ils ont tous prié le magistrat de leur donner ce professeur. Il y en a d'autres aussi qui enseignent ma Géométrie, sans en avoir eu de moi aucune instruction, et d'autres qui la commentent. Ce que je vous écris, afin que vous sachiez que si la vérité ne peut trouver place en France, elle ne laissera peut-être pas d'en trouver ailleurs, et que je ne m'en mets point fort à peine » (*A Mersenne*, 23 août 1638, II, pp. 334-335). Ce professeur de médecine, c'est Regius: j'attire à mes cours, écrit-il à Descartes, « non seulement plusieurs étudiants en médecine, mais même des Philosophes, des Jurisconsultes, des Théologiens et autres Auditeurs étrangers, pour écouter les leçons publiques et particulières que je fais de la Médecine suivants les principes de votre Philosophie, que j'ai puisés dans vos excellents ouvrages ou appris de la bouche de M. Reneri » (*Regius à Descartes*, 9 mars 1639, II, p. 527); des thèses de philosophie inspirées de Descartes sont soutenues par les disciples du bouillant Regius; avant de commencer son cours de l'année 1639-1640, il veut consulter le Maître (II, p. 569); il envoie les thèses de ses étudiants à Descartes (III, p. 60), et celui-ci en est très fier; lorsque Mersenne lui annonce que des thèses parisiennes l'attaquent, il peut lui répliquer en lui envoyant celles d'Utrecht: « Je vous envoie ici d'autres thèses dans lesquelles on n'a rien du tout suivi que mes opinions, afin que vous sachiez que s'il y en a qui les rejettent, il y en a d'autres qui les embrassent » (25 juillet 1640, III, p. 95), et Mersenne est prié de les communiquer à des médecins. Enfin, comble de la gloire, il a des ennemis: vers

¹⁾ *Actes des Apôtres*, XIII.

octobre 1640, Voetius et quelques professeurs font publier par les curateurs de l'Université d'Utrecht une ordonnance qui interdit les nouveautés (III, p. 203); non contents d'intriguer dans leur fief, ils cherchent à entraîner Mersenne dans leur querelle (11 novembre 1640, III, p. 230), et ce n'est pas sans une certaine satisfaction que Descartes fait à son vieil ami le portrait du sieur Voetius: « C'est le plus franc pédant de la terre, et il crève de dépit, de ce qu'il y a un Professeur en Médecine en leur ville d'Utrecht, qui fait profession ouverte de ma Philosophie..., et en peu de mois rend ses disciples capables de se moquer entièrement de la vieille Philosophie » (id., p. 231).

Veut-on regarder du côté de la France? C'est Mersenne qui le presse d'écrire, qui lui transmet les désirs de tous leurs amis; nous l'avons déjà remarqué, il ne demande plus qu'on cache son nom; on mettra sur la couverture du prochain livre « Renati Descartes Meditationes », car, « mon nom est connu de tant de gens que, si je ne le voulais pas mettre ici, on croirait que j'y entendrais finesse, et que je le ferais plutôt par vanité que par modestie » (11 novembre 1640, III, p. 239). Bien plus, à Paris aussi il est attaqué; entendons nous; il ne s'agit pas d'objections qu'on lui envoie, mais de disputes dans les écoles, et justement dans les écoles des Jésuites! Descartes, on l'a vu, avait recommandé son œuvre à ses anciens maîtres; comment vont-ils l'accueillir? « Je voudrais bien savoir en quelle façon ils traitent mes Météores en leur Philosophie, savoir s'ils les réfutent ou s'ils s'en taisent; car, je n'ose encore penser qu'ils la suivent. Et cela se peut voir par leurs thèses publiques qu'ils font environ cette saison » (*A Mersenne*, 27 juillet 1638; II, pp. 267-268). Deux ans plus tard, il allait être fixé: à la fin de juin 1640, le P. Bourdin faisait soutenir au collège de Clermont des thèses anticartésiennes sur la matière subtile, la réflexion et la réfraction.

Il convient d'indiquer tout de suite pourquoi Descartes entra dans une si grande colère: il est profondément vexé, non

parce que le P. Bourdin le contredit, mais parce qu'il le contredit sans le prévenir; un Jésuite, moins qu'un autre, ne devrait lui faire une telle injure. Il a pris la peine de solliciter lui-même des objections dans le *Discours de la Méthode*: le P. Bourdin aurait dû lui écrire et lui soumettre ses difficultés. D'autre part, il attendait de la part des Jésuites un accueil favorable; il a peur que cette attaque du P. Bourdin ne soit interprétée comme une hostilité de tout l'Ordre; dès qu'il apprend ce qui s'est passé au Collège de Clermont, il refuse d'avoir affaire à un Jésuite en particulier et il met l'ordre tout entier en demeure de se prononcer; le 22 juillet 1640, il déclare à Mersenne: « J'écris à leur Recteur pour les prier tous en général de s'adresser à moi, s'ils ont des objections à proposer contre ce que j'ai écrit; car, je ne veux point avoir affaire à aucun d'eux en particulier, sinon en tant qu'il sera avoué de tout l'ordre, supposant que ceux qui n'en pourront être avoués n'auront pas nue bonne intention... Je feins d'ignorer l'auteur de ces Thèses, pour avoir plus d'occasion de m'adresser à tout le corps » (III, p. 94). Cette lettre au Recteur exprime clairement l'attitude de Descartes: il sait quelle unité règne dans la Société; le public le sait aussi et il ne dira pas: « le P. Bourdin rejette les doctrines de M. Descartes », mais: « les Jésuites rejettent les doctrines de M. Descartes » ¹). Que le Recteur réunisse les spécialistes de son ordre, qu'il recueille leurs objections et qu'il les envoie à Descartes; son but est *d'obtenir des objections des membres les plus qualifiés de la Compagnie, qui ainsi parleront au nom de celle-ci*; Descartes les dissipera sur le champ, et *d'un seul coup* il anéantira la résistance jésuite. Écoutons ce qu'il dit à Huygens dès juillet 1640: « Je crois que je m'en vais entrer en guerre avec les Jésuites, car leur Mathématicien de Paris (le P. Bourdin) a réfuté publiquement ma physique en ses thèses; sur quoi, j'ai écrit à son supérieur, afin d'engager tout leur corps en cette querelle. Car, bien que je sache assez, il y a longtemps, qu'il ne fait pas bon s'attirer des adversaires, je crois pourtant

¹) Voir la lettre à Mersenne de décembre 1640 à propos de la puissance de la compagnie « Les Jésuites ont des intelligences partout..... » (II, p. 253).

que, puisqu'ils s'irritent d'eux-mêmes, et que je ne le puis éviter, il vaut mieux une bonne fois que je les rencontre tous ensemble, que de les attendre l'un après l'autre, en quoi je n'aurais jamais de fin » (III, p. 103).

On a souvent présenté Descartes comme un plat flatteur de la Compagnie. On oublie trop les événements de 1640, et cette brusque colère qui le déchaîne contre l'Ordre, à propos d'un bien mince motif. Remarquons qu'il prit *immédiatement* l'offensive; il emploie sans hésiter la méthode forte: « quelqu'amitié et douceur qu'ils fassent paraître, je suis assuré qu'ils m'observeront soigneusement, et qu'ils auront d'autant moins d'occasion de me nuire, qu'ils verront que je leur réponds plus vertement, et que, si j'use ailleurs de douceur, c'est par modération et non par crainte ni par faiblesse » (18 novembre 1640 — III, p. 244). En vain le bon Mersenne essaie de calmer son courroux; il voudrait éviter une catastrophe, il garde pour lui la lettre que son bouillant ami a adressée au Recteur... ce qui lui vaut de vives remontrances (30 août 1640 — p. 160).

Quant au malheureux P. Bourdin, Descartes s'en fait la plus piètre idée: c'est un homme inintelligent et de mauvaise foi, qui n'a rien compris à la physique et qui prête à Descartes des idées stupides; son attitude est indigne d'un religieux (30 juillet 1640 — III, pp. 127-128); ses écrits sont en « infamie » (28 octobre 1640 — III, p. 205); que la compagnie tout entière se méfie de ses « cauillations » ! « Je prendrai dorénavant tout ce qui viendra de quelques-uns des leurs comme venant de tout leur Corps », que Mersenne en prévienne les Supérieurs, et si le P. Bourdin continue ses objections, l'Ordre tout entier en sera responsable. « Quand ils verront qu'il y va de l'honneur de toute la Société, je crois qu'ils aimeront mieux le faire taire; car je sais bien qu'il n'a rien de bon à dire » (id., p. 207).

Descartes, on le voit, a dramatisé cette histoire assez banale. Il ajourne son voyage en France et décide de passer l'hiver 1640-1641 en Hollande. « Puisque je dois recevoir les objections des Jésuites dans 4 ou 5 mois, je crois qu'il faut que je me tienne en posture pour les attendre » (30 septembre 1640 — III,

p. 185). A ce moment, l'idée lui vient pour mieux supporter le choc, de se documenter sur leur Philosophie: « J'ai envie de relire un peu leur Philosophie, ce que je n'ai pas fait depuis 20 ans, afin de voir si elle me semblera maintenant meilleure qu'elle ne faisait autrefois » (id.). Mersenne est donc prié de lui signaler les actualités, les cours — nous dirions volontiers les manuels nouveaux; « je ne me souviens plus que des Conimbres, Toletus et Rubius »; mais surtout, il serait enchanté d'avoir « un abrégé de toute la Philosophie de l'Ecole » s'il y en a un; « cela m'épargnerait le temps de lire leurs gros livres », et pour guider Mersenne il lui rappelle qu'un Chartreux ou un Feuillant a dû en faire un.

III. — *La publication des Méditations.*

Il faut rappeler ces dispositions d'esprit pour comprendre les lettres du 11 novembre 1640. Il envoie à Mersenne le manuscrit des *Méditations* et il lui annonce ses nouveaux projets — les futurs *Principes de Philosophie*.

Les *Méditations Métaphysiques* sont conçues depuis longtemps; elles sont l'aboutissement de ces réflexions commencées dès l'arrivée en Hollande, et si cette perspective est exacte, il est indéniable qu'elles sont un traité apologétique destiné à confondre les athées et les libertins en *démontrant*, avec une rigueur mathématique, l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme. Nous avons vu qu'à la fin de 1629 ce projet était devenu solide de la grande œuvre physique que Descartes entreprend; il décide de publier d'abord cette dernière; mais la condamnation de Galilée l'en empêche; alors il sonde l'opinion en lançant des extraits de la vraie physique qu'il tient en réserve; et il espère que leur vérité sera si éclatante que tous les obstacles disparaîtront et qu'il pourra publier et son *Monde* et sa *Métaphysique*. Mais, malgré le succès de son livre, personne ne parle de faire reviser la condamnation de Galilée; Descartes n'est pas pressé; il garde son *Monde* dans ses tiroirs; il attendra; pour le moment il cherche à réunir les objections faites aux *Essais*; il veut détruire tous les centres de résistance et n'en laisser aucun der-

rière lui; au fur et à mesure qu'il avance, il consolide ses positions, tant pis si la marche est ralentie... Comprenons bien qu'il possède la vérité; infailliblement elle doit s'imposer. En même temps il revient à son vieux projet: puisqu'il ne peut publier sa physique, il publiera sa métaphysique; il paraît certain qu'à ce moment-là il pense surtout à combattre les libertins; dans une querelle avec le sieur Petit nous avons trouvé un Descartes très militant; il sait que Dieu existe d'une manière aussi certaine que $2 + 2 = 4$; et il lui est aussi intolérable d'entendre dire le contraire que d'entendre nier l'évidence. Mais, pendant qu'il met la dernière main à son manuscrit, il croit que les Jésuites se tournent contre lui; il est d'autant plus furieux qu'il comptait sur leur appui; sans délai il part en guerre; il est certain d'avoir pour lui la vérité — répétons-le sans cesse, car c'est le ressort de toute son activité; il est entouré d'une équipe de disciples qui à Utrecht mènent victorieusement le bon combat; il vient de relire les manuels de l'Ecole; il a sous la main le Cours d'Eustache de Saint Paul, ce Feuillant dont il avait oublié le nom, et il est plus certain que jamais du triomphe. « Pour la Philosophie de l'Ecole, je ne la tiens nullement difficile à réfuter, à cause des diversités de leurs opinions; car on peut aisément renverser tous les fondements desquels ils sont d'accord entre eux, et cela fait, toutes leurs disputes particulières paraissent ineptes » (11 nov. 1640 — III, pp. 231-232). Aussi voici son nouveau projet; il ne peut pas publier son *Monde*; il se trouve paralysé pour répondre aux questions de ses amis et aux objections de ses adversaires; il est toujours obligé de s'en rapporter à des principes qu'il tient cachés; cela ne peut durer, et il est résolu à écrire tous les principes de sa Philosophie et à les publier « avant qu'il soit un an » (id., p. 233). On remarque la rapidité avec laquelle cette décision est prise; rien jusqu'ici ne la faisait prévoir, et c'est en lisant les cours des Jésuites que cette idée lui est venue. Il suffit de lire la suite pour s'en rendre compte:

« Mon dessein est d'écrire par ordre tout un Cours de ma Philosophie en forme de Thèses, où, sans aucune superfluité

de discours, je mettrai seulement toutes mes conclusions, avec les vraies raisons d'où je les tire, ce que je crois pouvoir faire en fort peu de mots; et au même livre, de faire imprimer un Cours de la Philosophie ordinaire, tel que peut être celui du Frère Eustache, avec mes notes à la fin de chaque question, où j'ajouterai les diverses opinions des autres, et ce qu'on doit croire de toutes, et peut-être à la fin je ferai une comparaison de ces deux Philosophies ».

Descartes ne dit plus: les gens verront mon *Monde* quand cela leur fera plaisir; je ne veux pas leur faire voir ce qu'ils ne désirent pas voir. Descartes va leur exposer sinon sa Physique, du moins les principes de sa Physique; il va mettre en regard les principes de la Physique qu'on enseigne; il choisira le meilleur cours qui soit (id., p. 234); et il va leur dire: regardez et comparez. *La lutte contre l'Ecole est vraiment ouverte*; Descartes avait cru que la vérité, par sa seule puissance, s'imposerait à la raison des hommes, sans avoir à s'appuyer sur une secte; Descartes avait simplement créé une secte nouvelle; et ce sont les deux sectes qui se jettent l'une sur l'autre.

Tout naturellement, les *Méditations* qui partent à l'impression, reçoivent un rôle dans la bataille. Elles sont — qu'on nous pardonne la comparaison — « mobilisées ». Immédiatement après les lignes que nous avons citées et *en fonction d'elles* vient le fameux passage qu'on invoque si souvent pour montrer soit l'hypocrisie de Descartes, soit la prééminence de ses préoccupations physiques. « Mais je vous supplie de ne rien encore dire à personne de ce dessein, surtout avant que ma Métaphysique soit imprimée; car, peut-être que si les Régents le savaient, ils feraient leur possible pour me donner d'autres occupations, au lieu que, quand la chose sera faite, j'espère qu'ils en seront tous bien aises. Cela pourrait aussi peut-être empêcher l'approbation de la Sorbonne, que je désire, et qui me semble pouvoir extrêmement servir à mes desseins : car, je vous dirai que ce peu de Métaphysique que je vous envoie, contient tous les principes de ma Physique » (id., III, p. 233). Ajoutons tout de suite un autre texte aussi troublant: Descartes vient d'indiquer les titres

qu'il a choisis pour chacune des *Méditations*, de manière à attirer l'attention sur les points importants du livre: « Je vous dirai, entre nous, que ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma Physique. Mais il ne le faut pas dire, s'il vous plaît; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficultés de les approuver; et j'espère que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote » (III, pp. 297-298).

Que signifient ces lignes? qu'il y a une solidarité très étroite entre la Physique et la Métaphysique. Mais ne le savons-nous pas depuis longtemps? Ce qui est étonnant, c'est que Descartes ait attendu le 11 novembre 1640 pour confier à Mersenne que ces feuillets de métaphysique ouvriraient la voie à la Physique — de même que jadis la Physique aurait ouvert la voie à la Métaphysique. « Je vous dirai que ce peu de Métaphysique contient tous les principes de la Physique », « je vous dirai entre nous que ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma Physique », pourquoi a-t-on tant insisté sur des réflexions aussi simples et aussi banales? Le fait important n'est pas dans ces soi-disant révélations; mais il n'en est pas loin. Descartes veut faire officiellement patroner son œuvre par la Sorbonne: il a toujours dit qu'il soumettrait son manuscrit à des théologiens; pour la première fois, le 30 juillet 1640, il parle de le faire voir au « corps de la Sorbonne », ce qui est tout naturel; remarquons toutefois qu'il vient d'apprendre l'« injure » du P. Bourdin, et on suit très facilement ses associations d'idées: « je ne désire point qu'elles tombent, dit-il à propos des *Méditations*, entre les mains des faux théologiens, *ni dorénavant en celles des Jésuites (avec lesquels je prévois que je vais entrer en guerre)*, que premièrement je les ai fait voir et approuver par divers Docteurs, et si je puis, par le Corps de la Sorbonne » (III, p. 126-127). Le 30 septembre 1640, alors que sa colère est à haute tension, il va plus loin: il dédiera le livre aux théologiens de la Sorbonne. « Afin de les prier d'être mes protecteurs en la cause de Dieu ». Pourquoi? Les attaques du P. Bourdin lui ont

servi de leçon: il ne croit plus à la puissance des idées pures. Certes, il ne demande pas qu'on dise « amen », dès qu'il ouvre la bouche; il est le premier à solliciter des objections, parce qu'il ne les craint pas; mais il ne veut pas perdre son temps à discuter avec de petits esprits. Il a deux sortes d'adversaires possibles: les gens intelligents et compétents d'un côté, la racaille des pédants de l'autre côté; pour les premiers il lui suffira de connaître leurs difficultés pour les satisfaire, et c'est pourquoi, avant même que les *Méditations* soient imprimées, il décide qu'elles paraîtront accompagnées d'objections et réponses; pour les seconds, aucune raison ne pourra les convaincre; seule l'*autorité* peut faire taire ou prévenir leurs criailleries. Dans la lettre où il décide de dédier l'ouvrage à la Sorbonne, il écrit à Mersenne: « Je ne crains pas qu'il y ait rien qui puisse désagréer aux théologiens; mais j'eusse seulement désiré avoir l'approbation de plusieurs, pour empêcher les cauillations des ignorants qui ont envie de contredire... si ce n'est que l'autorité de plusieurs gens doctes les retiennent... Et ayant ainsi l'approbation de 3 ou 4 ou plusieurs, on le ferait imprimer, et je le dédierais, si vous le trouvez bon, à MM. de la Sorbonne en général, afin de les prier d'être mes protecteurs en la cause de Dieu. Car, je vous dirai que les cauillations du P. Bourdin, m'ont fait résoudre à me munir dorénavant, le plus que je pourrai, de l'autorité d'autrui, puisque la vérité est si peu estimée étant seule » (III, p. 184). Même raisonnement lorsqu'il écrit à son ami Gibieuf — qui est un des MM. de la Sorbonne: je démontre l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme; le seul point noir est que « je ne puis faire que toutes sortes d'esprits soient capables de les entendre, ni même qu'ils prennent la peine de les lire avec attention, si elles ne leur sont recommandées par d'autres que par moi »: ce sera le rôle de la Sorbonne — dont on imprimera le jugement en tête du livre.

Nous ne voyons dans l'attitude de Descartes aucune duplicité. L'épître au doyen de la Sorbonne n'est nullement un artifice; elle exprime ce que Descartes n'a cessé de répéter depuis 1629 lorsqu'il faisait allusion à ses feuillets de Métaphysique,

ce qu'il dit dans les textes que nous venons de citer, ce qu'il affirme encore lorsqu'il écrit à Mersenne « je soutiens la cause de Dieu » (III, p. 240) et à Gibieuf, « c'est la cause de Dieu que j'ai entrepris de défendre » (III, p. 238).

Quant aux conseils qu'il donne au P. Mersenne, ils s'expliquent tout naturellement par les récentes polémiques: si les Jésuites, qui ont attaqué sa Physique, savent qu'il a une Métaphysique sous presse, ils prépareront à ladite Métaphysique un accueil à leur façon et ils intrigueront pour enrôler la Sorbonne avec eux; du même coup, ils abattront et la Métaphysique et la Physique puisque les deux se tiennent: tel est le sens du premier texte. Quant au second texte, il exprime, sous un autre aspect, le même point de vue: Descartes et ses amis savent bien que la Métaphysique contient les principes de la Physique; les régents n'en savent rien; or, ils sont systématiquement hostiles à la Physique et il est inutile de perdre son temps à leur montrer la vanité de l'Aristotélisme; laissons-les donc à leur manie, et changeons de conversation: en métaphysique, on doit s'entendre, on est entre chrétiens et insensiblement habituons-les à notre méthode, éclairons leur intelligence... l'essentiel est de *leur ouvrir les yeux*; peu importe l'objet qui les réveillera de leur torpeur; jadis le *Discours* et les *Essais* devaient jouer ce rôle; jadis il disait qu'il toucherait quelques mots des vérités éternelles dans son traité *du Monde*, pour habituer les gens à parler dignement de Dieu; aujourd'hui les rôles et l'ordre chronologique sont renversés, tout simplement. Hypocrisie? non; prudence? diplomatie? oui, si l'on veut, mais, de cette manière-là, tout le monde est prudent et diplomate, tout le monde se livre à des combinaisons de ce genre et à chaque instant; et cette attitude n'est nullement particulière à Descartes. Quant à dire qu'il a composé sa Métaphysique pour sa Physique, nous ne voyons pas en quoi ces textes le prouvent, pas plus que les textes de 1637 ne prouveraient qu'il a composé sa Physique pour sa Métaphysique: ces deux ordres sont inséparables dans sa pensée; ce n'est donc pas une analyse logique de la philosophie cartésienne qui peut révéler le secret de leur apparition; ce n'est même plus

une analyse psychologique des intentions de Descartes, si, comme nous avons essayé de le prouver, il y a en lui une double préoccupation scientifique et apologétique; c'est uniquement une étude historique de sa vie qui, comme toute vie humaine, se heurte à chaque moment à des événements imprévisibles, et se plie aux circonstances ¹⁾).

¹⁾ Nous avons suivi une préoccupation apologétique continue jusqu'en 1641; nous ne trouvons nulle part la coupure mise par Blanchet dans sa vie: il oppose les textes des premières des années du séjour en Hollande et les fameux textes de 1641. « On sait assez que dans les dernières années de sa vie, il se posera en physicien de profession et affectera de l'éloignement et même de l'indifférence pour la métaphysique, matière qu'il considérerait en 1630, comme celle « qu'il avait le plus étudiée de toutes » et en laquelle, « grâce à Dieu », il s'était « aucunement satisfait. Mais entre ses sentiments de 1630 et ceux de 1641 — dates séparées seulement par un intervalle de onze années —, il y a un contraste plus intéressant parce qu'il porte sur un point précis. En 1641, dans une lettre sur laquelle M. Gilson a insisté, Descartes dévoile à Mersenne, sur le ton de la confiance, les véritables raisons pour lesquelles il se présente dans les *Méditations*, comme le défenseur de la cause de Dieu etc... » *Les Antécédents* etc..., p. 96.

CHAPITRE IV

De 1640 à 1644

LES *PRINCIPIA PHILOSOPHIAE*

Deux tâches, désormais, absorbent Descartes : d'abord la publication des *Méditations*. Il recueille les objections, il rédige les réponses, pour que l'ouvrage paraisse en même temps que les éclaircissements. « Je serai bien aise qu'on prenne du temps pour les faire; car il importe peu que ce traité soit encore deux ou trois ans sans être divulgué » (24 décembre 1640 — III, p. 267); « qu'on ne se hâte point » (31 décembre 1641 — III, p. 272); ce qui importe, c'est qu'au moment où l'ouvrage paraîtra, il ait déjà pour lui l'adhésion des esprits compétents, et que toutes les difficultés sérieuses soient définitivement dissipées. Descartes sait qu'à première lecture tout le monde ne le comprendra pas; il a confiance; avec le temps les intelligences ne peuvent pas ne pas s'incliner devant la vérité.

D'un autre côté, il poursuit son dessein guerrier; il lit les cours de philosophie et cherche sa future victime; il consulte par exemple celui de Raconis (11 novembre 1640 — III, p. 234) et les Conimbres; si ceux-ci n'étaient pas si longs, ils auraient bien fait son affaire, car ils sont une œuvre collective et ils ont un certain caractère officiel, ce qui aurait donné un sens très clair à sa manœuvre: « j'aimerais bien mieux avoir affaire à la grande Société qu'à un particulier » (3 décembre 1640 — III, p. 251); en somme, c'est Eustache de Saint-Paul qui lui servira, et il tient à savoir s'il est encore vivant, ne voulant rien faire sans l'autorisation de l'auteur. Il travaille; on sent qu'il a hâte

de voir aboutir ce projet; la mort de son père l'appelle en France, mais il charge des amis de ses intérêts pour rester en Hollande tant que sa Philosophie ne sera pas achevée (3 décembre 1640 — III, p. 251, et 21 janvier 1641 — III, p. 282).

Le 22 décembre 1641, coup de théâtre; il écrit à Mersenne: « il est certain que j'aurais choisi le *Compendium* du Père Eustache, comme le meilleur, si j'en avais voulu réfuter quel-qu'un, mais aussi est-il vrai que j'ai entièrement perdu le dessein de réfuter cette Philosophie »; et il continue: « car je vois qu'elle est si absolument et si clairement détruite, par le seul établissement de la mienne, qu'il n'est pas besoin d'autre réfutation » (II, p. 470). Prendre directement à partie la philosophie de l'Ecole ou la laisser mourir d'elle-même, cela aboutit peut-être au même résultat, mais il y a une nuance assez sensible entre les deux méthodes, et la substitution de l'une à l'autre pose un point d'interrogation qui n'a pas inquiété les historiens de Descartes et qui cependant ne peut pas être effacé.

Pour comprendre cette orientation nouvelle, il faut remonter au mois de décembre 1640 (si cette lettre à Mersenne est bien de cette époque). Descartes demande au Minime de ne lui envoyer que des objections à sa *Métaphysique*; car, « je serai bien aise de n'avoir que le moins de divertissements qu'il se pourra, au moins pour cette année, que *j'ai résolu d'employer à écrire ma Philosophie en tel ordre qu'elle puisse aisément être enseignée* », et il fait lui-même la comparaison de la première partie avec les *Méditations*: elles contiennent quasi les mêmes choses, mais « le style » n'est plus le même: « ce qui est mis en l'un tout au long, est plus abrégé en l'autre, et *vice versa* » (III, p. 276). Descartes veut être enseigné. Par qui le sera-t-il?

Il peut paraître étrange qu'il choisisse les Jésuites juste au moment où il se considère en état de guerre avec eux; il fourbit ses armes — en l'occurrence une réfutation d'un de leurs cours — et brusquement il leur tend un rameau d'olivier et leur propose une alliance. Ce changement s'explique par sa conviction profonde qu'il a de posséder la vérité; sa réfutation ne peut

être que décisive et *nécessairement* un jour viendra où les Jésuites enseigneront le cartésianisme, parce qu'il est la vérité; est-il besoin alors de les humilier en saccageant un système qui disparaîtra de lui-même? Descartes recueillera l'héritage d'Aristote sans avoir à le mettre en pièces. Le motif qu'il donne à Mersenne pour justifier sa décision est bien le motif essentiel, le motif *cartésien*.

Peut-être, dira-t-on, aurait-il pu choisir un autre ordre et non celui contre lequel il voulait sortir ses griffes. Ne déformons pas ses rapports avec la Compagnie de Jésus. D'abord, il a toujours désiré la paix et si l'on cesse les attaques, il oubliera volontiers le passé (décembre 1640 — III, p. 255); d'autre part, il s'est toujours montré très correct et lorsqu'il parlait de publier un cours annoté, il tenait à avoir l'approbation de son auteur; même, lorsqu'il apprit la mort du P. Eustache, il écrivit à Mersenne: « Je suis marri de la mort du Père Eustache; car encore que cela me donne plus de liberté de faire mes notes sur sa Philosophie, j'eusse toutefois mieux aimé le faire par sa permission, et lui vivant » (21 janvier 1641 — III, p. 286). Enfin tous les Jésuites n'étaient pas des Bourdin; beaucoup lui avouaient leur sympathie; le P. Vatier lui écrit qu'il a « dés-avoué de cœur et de bouche » ce qu'on avait fait contre lui (17 novembre 1642 — III, p. 591). Aussi lorsque plus tard, en 1645, après la réconciliation et à la veille de nouvelles luttes, il invoque certains motifs de sentiment pour expliquer son hésitation, rien n'est plus naturel: « la considération du Père Charlet, qui est mon parent et qui est maintenant le premier de leur Compagnie, depuis la mort du Général, duquel il était Assistant, et celle du Père Dinet, et de quelques autres des principaux de leur corps, lesquels je crois être véritablement mes amis, a été cause que je m'en suis abstenu jusques ici » (juin 1645 — IV, p. 225).

Ainsi les *Principes* sont destinés aux Ecoles¹⁾; Descartes songe même à les baptiser « *Summa Philosophiae* » (III, p. 465

¹⁾ Cf. lettre au P. Dinet, VII, p. 577.

et 523) ¹⁾; conquis dans un accès de colère, pour montrer le Cartésianisme terrassant l'Aristotélisme, ils se métamorphosent en une œuvre de paix : insérer le Cartésianisme dans la philosophie traditionnelle. Comment pourtant opérer cette révolution pédagogique ? Il n'y aura pas de révolution ; la philosophie nouvelle se glissera sans fracas dans la philosophie commune : « J'ai composé mes *Principes*, écrit-il à Huygens, de telle sorte « qu'on peut dire qu'ils ne contrarient point du tout à la Philosophie commune, mais seulement qu'ils l'ont enrichie de plusieurs choses qui n'y étaient pas. Car puisqu'on y reçoit une infinité d'autres opinions qui sont contraires les unes aux autres, pourquoi n'y pourrait-on pas aussi bien recevoir les miennes ? » (juin 1645 — IV, p. 225). C'est une vérité banale que dans toute alliance il y a un allié qui dirige et un autre qui suit. Descartes s'abstient de toute violence contre la philosophie officielle ; il ne demande pas que du jour au lendemain les cours de ses prédécesseurs disparaissent de la circulation ; lorsqu'un chef d'opposition fait tomber un ministère et en réforme un autre, ses premières paroles sont pour couvrir de fleurs le gouvernement qu'il n'a cessé d'attaquer tant qu'il était vivant. L'aristotélisme est condamné à mort, telle est la conviction profonde de Descartes ; et un ennemi n'est jamais plus sympathique qu'au moment où la Providence vous en débarrasse. Aussi écrit-il au P. Charlet : « On a cru que mes opinions étaient nouvelles ; et toutefois, on verra ici que je ne me sers d'aucun principe, qui n'ait été reçu par Aristote, et par tous ceux qui se sont jamais mêlés de Philosophie. On s'est imaginé que mon dessein était de réfuter les opinions reçues dans les Ecoles, et de tâcher à les rendre ridicules ; mais on verra que je n'en parle non plus que si je ne les avais jamais apprises » (octobre 1644 — IV, p. 141). Tout le rôle des *Principes* tient dans cette dernière phrase : ne pas brûler les livres d'Aristote, mais les laisser pourrir tout seuls ; et quelques mois après il peut écrire au même Père que sa

¹⁾ Cette expression est encore employée dans les *Réponses aux quatrièmes Objections*, VII, p. 254.

philosophie ne contredit pas le texte d'Aristote (IV, p. 157)... elle se contente de le faire oublier.

Descartes relègue donc dans un coin obscur l'idole d'Aristote; toutefois, si des mains imprudentes essayaient de lui rendre sur l'autel sa place d'honneur, il est prêt à la briser; il retarde simplement le geste iconoclaste... Libre aux péripatéticiens de le provoquer; Descartes propose aux Jésuites une alliance, et non une soumission; c'est la paix armée.

D'abord il met en surveillance le malheureux P. Bourdin; à l'école de la Flèche, le jeune gentilhomme a appris à se conduire en homme d'honneur; or, le P. Bourdin s'est conduit comme un lâche; Descartes a constitué un dossier sur lui, et, de très bonne foi, il croit que l'infamie de ce Père pourrait *déshonorer* l'ordre, si elle était publiée. « Je crois n'avoir plus rien à répondre au Père Bourdin, si non que, pour ce qu'il met que d'autres des leurs pourraient encore me réfuter devant leurs disciples, sans m'apprendre leurs réfutations, faute d'avoir lu le lieu de la Méthode où je les en prie, je tiens cela pour une défaite; et je vous assure que, si je puisse apprendre qu'aucun d'eux me fassent injustice, je le saurai faire éclater en bon lieu; et il faudra que je tâche d'avoir ce qu'il dicte maintenant, touchant la réflexion, à ses disciples » (31 décembre 1640 — III, p. 276).

Mais l'arme foudroyante est le fameux projet de cours annoté. Tout d'abord, il voulait 1° exposer sa philosophie; 2° la faire suivre du cours du P. Eustache commenté; nous avons vu qu'il avait renoncé à cette seconde partie; il faut ajouter *provisoirement*. Dans la lettre à Mersenne où il annonce ses nouvelles intentions, il dit: « je n'ai pas voulu leur en rien écrire (aux Jésuites), ni leur rien promettre, à cause que je pourrai peut-être changer de dessein, s'ils m'en donnent occasion. Et cependant je vous prie de ne craindre pour moi aucune chose; car je vous assure que, si j'ai quelque intérêt d'être bien avec eux, ils n'en ont peut-être pas moins d'être bien avec moi, et de ne se point opposer à mes desseins: car, s'ils le faisaient, ils

m'obligeraient d'examiner quelqu'un de leurs cours, *et de l'examiner de telle sorte que ce leur serait une honte à jamais* » (22 décembre 1641 — III, p. 470), et le 19 janvier 1642, il renouvelle ses instructions à Mersenne: « Vous pouvez bien leur donner parole que je n'ai aucun dessein d'écrire contre eux, c'est-à-dire, d'user d'injures et de calomnie pour tâcher à les discréditer, ainsi que le P. Bourdin a ci-devant fait contre moi; mais je vous prie de ne leur pas donner parole que je ne prendrai point un de leur cours de philosophie pour en montrer les erreurs; car, au contraire, je veux bien qu'ils sachent que je le ferai, si je le juge utile à faire connaître la vérité, et qu'ils ne le doivent aucunement trouver mauvais, s'ils préfèrent la vérité à la vanité de vouloir être estimés plus savants qu'ils ne sont » (III, p. 481).

Il faut faire un effort pour voir la situation avec les yeux de Descartes: il possède la vérité; il lui suffit de la mettre en pleine lumière pour anéantir l'erreur; il réserve donc son projet de cours annoté, qui, pour lui, serait une véritable explosion dont les tenants de l'aristotélisme seraient les premières victimes; il estime qu'il fait une énorme concession à la Compagnie en ajournant cette catastrophe, et il avoue qu'il a quelque intérêt à la faire (sans doute pense-t-il à l'appui pédagogique que peut lui apporter la Compagnie); mais il réserve l'avenir; il laisse planer son projet sur la tête des Jésuites comme une menace terrifiante; que Mersenne ne les détrompe pas! au contraire, le jour même où il abandonne son premier dessein, il adresse à Mersenne une lettre latine destinée à faire le tour de Paris, dans laquelle il se montre très arrogant, traite les Jésuites durement et en même temps déclare qu'il travaille pour eux en composant sa *Summa Philosophiae* (22 décembre 1641 — III, p. 465); en un mot, il les traite d'égal à égal: d'une main il leur propose sa philosophie, et il garde l'autre sur la poignée de son grand sabre.

Descartes est d'ailleurs absolument convaincu que les Jésuites tremblent de peur; le P. Bourdin a-t-il rendu visite à Mersenne? « Je crois que son Provincial l'a envoyé pour vous demander

s'il était vrai que j'écrivisse contre eux » (III, p. 470). Toute l'année 1642 est, à ses yeux, une trêve: il monte la garde, et ne voyant rien venir il conclut: « Je juge qu'ils ne se veulent point déclarer ni pour ni contre, jusqu'à ce que ma Philosophie soit publiée, en quoi je les loue » (4 janvier 1643 — III, p. 609); « je juge bien qu'on a imposé silence au P. Bourdin pour attendre ma Philosophie » (23 mars 1643 — III, p. 639); on consent à l'écouter; c'est un premier résultat et c'est la condition essentielle du succès. Il a déjà l'appui du P. Vatier auquel il exprime, très vivement, sa reconnaissance (*Au P. Vatier*, 17 novembre 1642, III, p. 594 sq., et *A Mersenne*, 23 mars 1643, III, p. 638). Nous trouvons, probablement en 1643 aussi, une lettre à un jésuite qui est parent de son frère et qui est mathématicien; à lui, comme au P. Vatier, il explique le motif de sa polémique avec le P. Bourdin, et il proteste de sa sympathie pour l'Ordre; il ne parle plus maintenant de rendre la Compagnie responsable des incartades d'un de ses membres, mais il insiste sur le caractère tout personnel de la dispute (IV, p. 66); en mars 1642, envoyant à Mersenne la réponse qu'il fait aux objections du P. Bourdin, il déclare: « j'espère toutefois séparer tellement sa cause de celle de ses Confrères, qu'ils ne m'en pourront vouloir mal, si ce n'est qu'ils veuillent ouvertement se déclarer ennemis de la vérité et fauteurs de la calomnie » (III, p. 543). Et encore: « je veux seulement vous protester, qu'en ce qui s'est passé entre lui et moi, je ne le considère en aucune façon, comme étant de votre Compagnie, à laquelle j'ai une infinité d'obligations, qui ne peuvent entrer en comparaison avec le peu en quoi il m'a désobligé » (*A un P. Jésuite*, 1643 (?), IV, p. 66). Au début de 1644, il renoue ses relations avec le P. Mesland qui est si peu son ennemi, qu'il a pris la peine de résumer les *Méditations* et de les mettre en style de manuel (2 mai 1644, IV, p. 120 et p. 122); Descartes va lui parler avec la plus grande franchise (id., p. 122) et lui proposer sa solution du problème eucharistique. Au même moment, nous le trouvons en excellents termes avec un autre Jésuite de la Flèche, le P. Grandamy.

A tous, il demande des corrections, des objections, bref une collaboration loyale; à tous, il annonce ses *Principes*; c'est la grande œuvre pacificatrice; ils dissiperont bien des objections qui sont parfaitement légitimes tant qu'on ne les a pas vues (*Au P. Vatier*, III, p. 597); ils contiendront ces explications sur le flux et le reflux, qu'un jésuite parent de son frère lui a demandées, « lesquels j'espère de publier dans peu de temps, et de vous satisfaire alors, touchant cette partie, et peut-être aussi touchant plusieurs autres » (IV, p. 67). Quant au P. Grandamy, il doit comprendre ce que des termes aussi clairs signifient: « si le témoignage de M. de Beaune suffit pour faire valoir ma Géométrie..., je me promets que celui du Révérend Père Mesland ne sera pas moins efficace pour autoriser mes Méditations, vu principalement qu'il a pris la peine de les accommoder au style dont on a coutume de se servir pour enseigner, de quoi je lui ai une très grande obligation. Et j'espère qu'on verra, par expérience, que mes opinions n'ont rien qui les doive faire appréhender et rejeter par ceux qui enseignent; mais au contraire, qu'elles se trouvent fort utiles et commodes » (IV, p. 122). Immédiatement après ces réflexions si suggestives, il ajoute: « Il y a deux mois que les Principes de ma Philosophie eussent dû être achevés d'imprimer, si le libraire m'eût tenu parole; mais il a été retardé par les figures, qu'il n'a pu faire tailler sitôt qu'il pensait. J'espère pourtant de vous les envoyer bientôt, si le vent ne m'emporte d'ici, avant qu'ils soient achevés. »

Bien mieux, Descartes se dispose à aller en France; il a évidemment des affaires de famille à régler, et c'est un vieux projet que seule l'impression des *Principes* retardait; il n'oubliera pas ses anciens maîtres: « je serai ravi de retourner à la Flèche », dit-il au P. Grandamy (IV, p. 122); j'espère vous voir, dit-il à Mesland (IV, p. 120); enfin, grâce au P. Dinet, il voit le fameux P. Bourdin, et ils se réconcilient; c'est même ce Père qui fera la distribution des lettres et des exemplaires des *Principes* aux membres de l'Ordre! (octobre 1644, IV, p. 143, cf., p. 156).

La pensée de Descartes est la même qu'au moment des *Méditations*; il ne craint pas les objections; au contraire, il les demande; il est trop certain de détenir la vérité pour les redouter; mais il ne peut supporter les criailleries des petits esprits; ces gens-là se taisent, non devant la lumière de la raison, mais devant l'autorité; pour leur imposer les *Méditations*, Descartes a recherché l'autorité des Docteurs de la Sorbonne; pour leur imposer les *Principes*, manuel d'enseignement, il recherche l'autorité des maîtres les plus influents de la Compagnie qui est l'ordre enseignant par excellence. Il n'y a, dans ce projet, aucune duplicité et aucune ruse; on ne peut être plus franc puisque Descartes expose tout naturellement ce dessein au P. Charlet, Assistant de France auprès du Général de la Compagnie de Jésus; il lui envoie ses *Principes* et, sans détours, il avoue ce qu'il attend de lui pour sa philosophie: « vous êtes un de ceux à qui je désire le plus de l'offrir, tant à cause que je vous suis obligé de tous les fruits que je puis tirer de mes études, vu les soins que vous avez pris de mon institution en ma jeunesse, comme aussi à cause que je sais combien vous pouvez, pour empêcher que mes bonnes intentions ne soient mal interprétées par ceux de votre Compagnie qui ne me connaissent pas ». Après cette demande si franche, il continue: « Je ne crains point que mes écrits soient blâmés ou méprisés par ceux qui les examineront; car je serai toujours bien aise de reconnaître mes fautes, et de les corriger, lorsqu'on me fera la faveur de me les apprendre; mais je désire éviter, autant que je pourrai, les faux préjugés de ceux à qui c'est assez de savoir que j'ai écrit quelque chose touchant la Philosophie (en quoi je n'ai pas entièrement suivi le style commun), pour en concevoir une mauvaise opinion » (octobre 1644 — IV, p. 140).

Dans une autre lettre au P. Charlet il avoue, aussi naïvement, son ambition. D'abord, il y a un point bien établi qu'il ne manque jamais de rappeler: sa Philosophie est la Vérité; donc, tôt ou tard, elle triomphera; c'est une affaire de temps; mais il vaut mieux que la vérité éclate le plus vite possible; les obstacles qui retardent le triomphe du Cartésianisme ne sont

pas de l'ordre de la raison, ce sont des préjugés, des répugnances d'école, etc... Il ne faut pas oublier cet état d'esprit en lisant cette correspondance avec les Jésuites où Descartes prodigue ses politesses d'une manière qui nous fait sourire, mais qui, à l'époque, était très naturelle; il proclame donc très haut son respect pour ses maîtres et surtout pour celui qui lui a tenu de père pendant sa jeunesse et qui, en 1644, a l'inappréciable avantage d'être « le Chef » des Jésuites de France; mais Descartes ne dissimule aucune arrière-pensée : « Ma propre inclination, et la considération de mon devoir, me porte à désirer passionnément leur amitié; et, outre cela, le chemin que j'ai pris, en publiant une nouvelle Philosophie, fait que je puis recevoir tant d'avantage de leur bienveillance et, au contraire, tant de désavantage de leur froideur, que je crois qu'il suffit de connaître que je ne suis pas tout à fait hors de sens, pour assurer que je ferai toujours tout mon possible, pour me rendre digne de leur faveur ». On ne peut mieux dire: j'ai besoin de vous et j'ai tout intérêt à vous aimer. Il précise immédiatement ce qu'il attend d'eux : « Bien que cette philosophie soit tellement fondée en démonstrations, que je ne puisse douter qu'avec le temps, elle ne soit généralement reçue et approuvée, toutefois, à cause qu'ils (les Jésuites) sont la plus grande partie de ceux qui en peuvent juger, si leur froideur les empêchait de la vouloir lire, je ne pourrais espérer de vivre assez pour voir ce temps-là »; si, au contraire, les Jésuites veulent la lire, naturellement ils seront conquis, et « dans peu d'années, cette Philosophie acquerra tout le crédit qu'elle ne pourrait acquérir sans cela qu'après un siècle ». Il ne cache nullement le plaisir qu'il en aurait: « C'est en quoi j'avoue avoir quelque intérêt; car, étant homme comme les autres, je ne suis pas de ces insensés qui ne se laissent point toucher par le succès; et c'est aussi en quoi vous me pouvez beaucoup obliger » (9 février 1645 — IV, p. 157 et 158).

Ce même 9 février, il écrit sensiblement la même chose au P. Dinet; il met un mot aimable au P. Bourdin; il envoie son explication eucharistique au P. Mesland; enfin, il écrit à l'abbé Picot: « J'ai reçu des lettres du Père Charlet, du Père Dinet,

du Père Bourdin, et de deux autres Jésuites, qui me font croire que la Société veut être de mon parti » (IV, p. 176). Il est vraiment le chef triomphant; les *Principes* viennent de paraître et en mai 1645 il peut écrire: « Je n'ai pas sujet de me plaindre jusqu'ici des lecteurs. Car, depuis que ce dernier traité est publié, je n'ai point appris que personne ait entrepris de le blâmer » à Mesland — IV, p. 217). On va imprimer les traductions françaises des *Méditations* et des *Principes*; que peut-il désirer de plus? Il possède la Vérité, ses livres se vendent, ses disciples se multiplient, ceux de Hollande vont jusqu'à subir de vraies persécutions, il vient de lancer un manuel pour conquérir les écoles, il espère avoir pour agents les membres de la Compagnie enseignante la plus puissante; il est vraiment le nouvel Aristote, et un Aristote qui, avant d'avoir atteint la cinquantaine, a la joie d'assister à la conquête des âmes par sa pensée.

On voit combien le portrait de Descartes est intéressant à cette époque par sa richesse et sa complexité: il est un *réformateur*; tel est le trait essentiel. Est-ce un physicien? Est-ce un métaphysicien? Ces questions ne se posent plus; ce qui l'intéresse, ce n'est ni spécialement la métaphysique, ni spécialement la physique, c'est le cartésianisme, c'est sa philosophie. C'est à cette période de sa vie que correspond le Descartes que M. Gilson nous présente dans la conclusion de son livre: « Rarement... Descartes, dont le caractère est d'ailleurs si complexe, apparaît comme poursuivant un but qui ne soit pas intéressé... combien de préoccupations personnelles, combien de précautions, de ruses, de plans de campagne pour assurer le succès rapide et la prompt diffusion de sa philosophie? », et M. Gilson signale « cet orgueil profond et cette ambition qui jamais ne se reposa jusqu'à l'insuccès final des *Principes de Philosophie* » ¹⁾ comptant toujours sur un coup de théâtre qui mettrait les Jésuites au service de sa pensée... Pourtant dans ce portrait, il y a un trait, que M. Gilson esquisse, et qui nous paraît transformer complètement sa physionomie: « il ne se dévoua jamais

¹⁾ Gilson, *La Liberté* etc., p. 438.

qu'à sa propre cause. Il est vrai qu'il la confondit toujours avec celle de la Philosophie et c'est cela même qui rend à cette attitude quelque grandeur: la certitude totale, constante et définitive qu'il eut d'être, sans restriction aucune, en possession de la vérité » ¹⁾). Nous sommes ici devant ces états où l'intérêt personnel et l'intérêt général se fondent l'un dans l'autre; personne, pas même Descartes, ne peut les distinguer; il en est de lui comme de tous les hommes qui se sentent investis d'une mission: ils dépouillent leurs propres désirs de tout caractère personnel, ils idéalisent leurs ambitions; ils entrent au service d'une grande cause qui les dépasse et qui, pourtant, n'existe que pour son avocat.

Dans cette période, que deviennent ses intentions apologétiques? Nous ne croyons pas qu'elles disparaissent. D'abord, si cette philosophie nouvelle est destinée aux Jésuites, c'est que son auteur la juge propre *ad maiorem Dei gloriam*; écoutons la menace qu'il fait discrètement au P. Bourdin en lui demandant des objections: «Nosti... Atheos, ut sunt improbi et maledici. Certe, si meis repudiatis argumentis nulla reponas meliora, te nulla habere dicturi sunt, ac etiam forte hoc opprobrium, quod absit, in totam Societatem rejicient » (7 septembre 1642 — III, p. 576).

Rejetez ma philosophie si vous voulez, mais mettez quelque chose à sa place: voilà le cas de conscience que Descartes pose aux Pères de la Compagnie de Jésus. Aussi, il peut répliquer avec vivacité lorsque le Père Bourdin lui reproche d'avoir recherché une certitude à laquelle personne ne prétend dans la Métaphysique (7^e *Objections*, VII, p. 530): Comment pouvez-vous fonder une philosophie sur des données probables? Une chose probable a des chances d'être vraie, mais elle peut être fausse: c'est cette *possibilité de fausseté* qu'il faut arracher; celui qui met à la base de sa philosophie des probabilités, « que répondra-t-il aux sceptiques, qui vont au delà de toutes les limites de douter? Quelle raison invoquera-t-il pour les réfuter?

¹⁾ Id., p. 439.

Sans doute les mettra-t-il au nombre des incurables ou des damnés. C'est bien : mais lui, à quel rang le mettront-ils ? Et ne me dites pas que cette secte est à présent éteinte ; elle est vivante aujourd'hui plus que jamais, et presque tous ceux qui se croient un peu plus d'esprit que le commun, ne trouvant rien dans la Philosophie ordinaire qui les satisfasse, et n'en voyant point de meilleure, se jettent dans celle des Sceptiques. Et ceux-là sont principalement ceux qui exigent une démonstration de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme » ; (VII, p. 548-549) et justement Descartes estime qu'il est le *premier* qui ait vraiment *prouvé* ces deux vérités. (Quae cum a me sic probata sint, et a nemine ante me, saltem quod sciam, etc.. VII, p. 549).

Les intentions apologétiques nous paraissent être à ce moment un des éléments essentiels de sa personnalité ; l'apologétique religieuse et l'apologétique cartésienne sont étroitement unies, et les préoccupations du chef d'école donnent une nuance nouvelle à la mission catholique dont il se croit chargé. Descartes entend remplacer Aristote ; cela signifie qu'il propose une physique (ou philosophie) nouvelle, et une métaphysique nouvelle ; cela implique qu'il apporte une théologie nouvelle ; si la théologie est l'introduction de la philosophie dans le domaine de la foi, il est évident qu'il y aura autant de théologies que de philosophies et qu'on ne peut bouleverser l'une sans l'autre ; il n'y a pas de réforme scientifique et métaphysique possible sans une réforme théologique. Descartes ne pouvait ignorer les satisfactions religieuses qu'il était tenu d'apporter en acceptant l'héritage de l'Aristotélisme. Nous verrons, soit dans les réponses aux objections, soit dans les lettres aux PP. Mesland, Dinet, etc..., que Descartes a pleinement compris ce rôle ; on a vu en lui un réformateur de la philosophie ; on a volontiers cru qu'il n'avait pas osé devenir un réformateur religieux ! Comme si ce problème s'était posé pour lui ! Il n'y a même pas songé. Mais catholique, il savait que sa réforme philosophique avait nécessairement des répercussions à l'intérieur de sa religion ; il n'avait pas à en sortir pour la réformer ; ou plutôt il n'avait pas à la réformer ;

il est devant elle un peu comme l'artiste qui met au service de la religion son art avec toutes ses nouveautés et ses audaces; il introduit, lui aussi, des réformes dans la liturgie, dans les chants, dans les images, dans toutes les expressions sensibles de la vie religieuse; Descartes met au service de la religion sa philosophie avec toutes ses nouveautés et ses audaces, et il demande droit de cité pour elle dans la théologie, expression en termes de raison des données mystérieuses de la foi.

CHAPITRE V

DE 1644 à 1650

LE SECRET DE DESCARTES

Après la publication des *Principia*, les pensées de Descartes sont difficiles à déchiffrer; divers mouvements d'hostilité et de sympathie convergent vers le philosophe, l'obligent à vivre dans le présent et avec le présent; comment aujourd'hui nous représenter cette histoire, rendre à chaque instant son actualité, et la ressusciter dans sa nouveauté? Ce que nous pouvons faire, c'est essayer de retrouver les thèmes essentiels dont les reprises occupent ces six années; nous prendrons des points de vue, nous fixerons des attitudes; ensuite, peut-être réussirons-nous à joindre ensemble ces images détachées et à retrouver l'unité vivante d'une conscience aux multiples reflets.

I. — *Descartes devant le cartésianisme*

A) Le Cartésianisme et les Jésuites

Les *Principia* étant destinés aux Jésuites, Descartes en suivit le sort chez ses anciens maîtres, sort assez peu glorieux; pourquoi sa philosophie n'est-elle pas enseignée? Les Jésuites trouvent qu'il n'a pas suffisamment réfuté les principes de l'Ecole? Mersenne lui envoie là une objection bien étrange: Descartes est persuadé qu'il a rendu aux Jésuites un service considérable en ne publiant pas leur cours commenté, et en s'abste-

nant de toute réfutation; il a un mouvement de colère qui n'aura d'ailleurs aucune suite. « Je trouve fort étrange aussi qu'ils désirent que je réfute les arguments de l'Ecole; car je crois que, si je l'entreprenais, je leur rendrais un mauvais office. Et il y a longtemps que la malignité de quelques-uns m'a donné sujet de le faire, *et peut-être qu'enfin ils m'y contraindront* » (IV, p. 225).

A la fin de 1645, il fut assez inquiet touchant les dispositions des Jésuites à son égard; Baillet nous le rapporte d'après une lettre à l'abbé Picot qui ne nous est pas parvenue; au milieu de l'année 1646 il apprend qu'on parle mal de lui en Brabant, à Rome, à la Flèche et ailleurs, sauf à Paris (IV, p. 585); il écrit au P. Charlet en août 1646, et il renouvelle ses menaces : « Il y a ici quelques personnes, qui me veulent persuader que plusieurs des Pères de votre Compagnie parlent désavantageusement de mes écrits et cela incite un de mes amis à écrire un traité dans lequel il veut faire une ample comparaison de la Philosophie qui s'enseigne en vos écoles avec celle que j'ai publiée, afin qu'en montrant ce qu'il pense être mauvais en l'une, il fasse d'autant mieux voir ce qu'il juge meilleur en l'autre » (III, p. 270) ¹). Descartes très respectueusement demande conseil au Père; personnellement il préférerait « les voies douces et amiables à celles qui peuvent déplaire », mais son ami sera bien obligé de régler sa conduite sur celle des Jésuites, et s'ils continuent leurs bavardages, l'ami prendra la plume et Descartes sera « comme forcé » de l'approuver. La réponse vint plusieurs mois après, en décembre 1646; on devine ce que le P. Père lui conseilla... Il n'eut pas grand'peine à décider Descartes à calmer « l'ami ». A ce moment, une correspondance avec le P. Noël et quelques compliments l'avaient rendu beaucoup plus doux.

Il a demandé à Mersenne de lui envoyer les livres des Jésuites et notamment ceux du P. Noël; « mais je serai bien aise de voir celui où il est parlé de moi, et particulièrement aussi

¹) Cette lettre doit être datée d'août 1646 et non de décembre 1640; voir les indications de M. Adam, IV, pp. 498 et 585, et la lettre de la page 587.

la nouvelle Philosophie du P. Fabri, puisque vous dites qu'on la préfère à la mienne et qu'elle lui est opposée » (IV, p. 498). Ainsi, depuis deux ans déjà, les *Principia* ont paru, et le P. Fabri a succédé au P. Eustache, et le péripatétisme continue... Descartes a encore un dernier geste guerrier. « Je ne manquerai pas de vous en écrire mon sentiment, sitôt que je l'aurai vu, et peut-être le ferai-je imprimer, si la chose le mérite » (id.). Mais, avant de s'engager dans cette affaire, il voudrait bien être fixé sur l'attitude de l'Ordre, sur ce que font ses amis; il a écrit au P. Charlet, comme nous l'avons vu et il attend...; on sent qu'il manque d'informations et qu'il est paralysé par cette ignorance. « Mais je voudrais bien savoir, auparavant, des nouvelles du P. Charlet, auquel il y a 8 ou 15 jours que j'ai écrit, et apprendre au vrai en quels termes ceux de la Société parlent de mes écrits » (id.). C'est uniquement pour savoir ce que les Jésuites pensent de lui, qu'il veut lire le P. Fabri, car ce traité, en soi, ne l'intéresse nullement. « Si le P. Fabri n'écrit rien contre moi, je ne me soucie pas aussi de le voir; mais pour ce qu'on vous avait dit qu'il écrivait toute la Philosophie beaucoup mieux et en meilleur ordre que je n'ai fait, je pensais que les Jésuites eussent dessein de l'opposer à moi, et en ce cas je serais obligé de voir son livre, afin de tâcher de me défendre » (2 novembre 1646 — IV, p. 554). D'ailleurs, il traitera cet ouvrage avec le plus parfait mépris lorsqu'il l'aura entre les mains et ne daignera pas même lire: je l'ai feuilleté, écrit-il à Mersenne, je n'ai rien noté, je vous en parle de mémoire. « Autant qu'il m'en souvient... c'est un homme qui a beaucoup d'esprit et beaucoup d'ardeur; mais il me semble qu'il va trop vite, pour pouvoir établir quelque chose de solide »; cela se voit dès les premières pages... il m'a lu, mais ne m'a pas compris, aussi « après avoir vu cela, je n'ai plus fait que parcourir les titres de son livre, et je n'y ai rien rencontré, qui m'ait donné envie d'en voir davantage » 26 avril 1647 — IV, p. 636 et 637). Quant au livre du P. Noël, il lui procure le plaisir « de voir que les Jésuites commencent à oser suivre des opinions un peu nouvelles » (23 novembre 1646 — IV, p. 567), et il écrit lui-même sa satisfaction au

P. Noël: « outre que je tiens à honneur d'y être cité en la page cinquième, j'ai été bien aise que les Pères de votre compagnie ne s'attachent pas tant aux anciennes opinions, qu'ils n'en osent aussi proposer de nouvelles » (*au P. Noël*, 14 décembre 1646 — IV, p. 584). Malheureusement il nous manque ici des lettres soit de Jésuites à Descartes, soit de Descartes aux Jésuites, et il est très difficile de suivre jusqu'à sa fin cette grande ambition dont les *Principia* furent le fruit. Descartes, après cette année 1646 ne parle plus jamais ni d'un enseignement cartésien ni des écoles; et il semble bien que dès la fin de 1646, cette conquête scolaire ne l'intéressait plus; les quelques lignes que nous venons de citer ne sont pas d'un conquérant.

Nous ne croyons pas qu'il ait eu la révélation de la toute-puissance aristotélicienne; il semble plutôt qu'il ait compris toutes les difficultés de sa réforme et qu'il ait rendu au temps un rôle que d'abord il n'avait pas prévu, dans l'espoir d'un triomphe foudroyant; cette lettre au P. Noël du 14 décembre 1646 traduirait alors le sourire satisfait du philosophe; il n'est pas le Maître du présent, mais il sait qu'il est le Maître de l'avenir; écrivant à la même époque à la Princesse Elisabeth, après s'être montré très dur pour « les doctes », il avoue: « Toutefois j'ai cette consolation que, bien que je sois assuré que plusieurs n'ont pas manqué de volonté pour m'attaquer, il n'y a toutefois encore eu personne qui soit entré en lice; et même je reçois des compliments des Pères Jésuites, que j'ai toujours cru être ceux qui se sentiraient les plus intéressés en la publication d'une nouvelle Philosophie, et qui me le pardonneraient le moins, s'ils pensaient y pouvoir blâmer quelque chose avec raison » (décembre 1646 — IV, p. 591). On n'enseigne pas chez les Jésuites un cours cartésien, mais pourtant voici un Jésuite qui dès sa dédicace met le nom de René Descartes et en bonne compagnie, puisque son but est le suivant: « quae probantur in philosophia sive Aristotelis sive Renati Descartes et ipsorum chemicorum omnia colligere » ¹⁾). Descartes n'a pas remplacé

¹⁾ Cité, Adam, IV, p. 585, note a.

Aristote, mais *il est cité à côté d'Aristote*: la vérité est en marche... Aussi est-il plein d'amabilités; il demande des objections; peu lui importe qu'on le contredise; seuls le désoblignent « les discours particuliers, contre lesquels je vous avoue que je ne sais point d'autre remède que de faire savoir au public que ceux qui les font me sont ennemis, afin qu'on y ajoute moins de créance » (IV, p. 586). Le cours du P. Fabri n'attire ni sa colère ni ses railleries; il est à la fois méprisant et indulgent; que peuvent ces grains de poussière? Ils voltigeront encore quelques instants devant les yeux des hommes... et puis ils tomberont et la lumière brillera. Descartes n'a plus à intervenir: le temps travaille pour lui; le temps? Si nous lisons la correspondance avec la Princesse Elisabeth peut-être pouvons-nous dire: la Providence.

B) Le Cartésianisme et les Universités

Les Jésuites ne se pressaient pas d'enseigner le cartésianisme et de ce côté Descartes prenait une leçon de patience; par contre ses amis hollandais se pressaient un peu trop, et l'expérience pouvait le faire réfléchir sur les inconvénients d'une célébrité scolaire: est-il bien sain de respirer l'air des écoles? Est-il bien heureux de se donner en pâture aux auteurs de thèse? Il n'y a pas de bien sans qu'un mal ne sorte de ce bien; des adversaires et des disciples, voilà pour le philosophe la rançon de la gloire. Les Voetius, les Schockius l'ont traité d'athée; il faut que le philosophe perde son temps à se justifier, à discuter des infamies stupides, à recevoir des injures et à les rendre avec usure; il ne s'agit pas seulement d'une polémique de presse, comme nous dirions aujourd'hui; il faut aller devant les tribunaux, parler aux magistrats; en 1643, le philosophe a dû demander l'appui de son ambassadeur; la querelle bat son plein à Utrecht lorsqu'en 1647 une autre s'allume à Leyde; en une séance bruyante et tumultueuse un ancien capucin dénonce le « blasphème de Descartes », c'est-à-dire, la supposition du Dieu trompeur; Descartes est encore obligé de faire intervenir son ambassadeur auprès du Prince d'Orange; les théologiens de

Leyde — « les Chahuants » — défendent d'écrire ou de prononcer son nom dans les soutenances, bref, en mai 1647 Descartes parle de quitter ce pays purement et simplement (V, p. 19).

Toutes ces luttes l'exaspèrent; cet homme, si amoureux de sa tranquillité, n'y est d'ailleurs pas dépaycé; il y a en lui un polémiste qui sait user de toutes les libertés que le latin permet; mais ce n'est pas son vrai rôle; il n'est pas sur la terre pour faire la guerre, mais pour unir les esprits dans la vérité; et il trouve en face de lui des gens qui ne sont même pas des adversaires, des gens qui ne veulent pas l'écouter, qui le condamneront systématiquement, quoi qu'il fasse. Comme il est difficile de se faire entendre! C'est l'éternel refrain de tous les philosophes : « on ne me comprend pas ! », « on », c'est-à-dire ceux de la secte adverse, c'est-à-dire aussi ceux de leur propre secte; il y a toujours des enfants terribles dans les familles spirituelles; l'enfant terrible du Cartésianisme s'appelait Leroy, — Regius — celui même qui en avait été l'un des premiers apôtres, et l'un des premiers martyrs ¹⁾. Dès 1640, Descartes avait pu s'apercevoir que son élève n'était pas toujours aussi docile — ou aussi pénétrant, qu'il eût été souhaitable; Descartes corrige ses thèses, marque les divergences qui le séparent de lui, signale les imprudences théologiques de ce protestant qui, avec son âme triple, devient singulièrement compromettant (mai 1641 — III, p. 369). En 1645, Regius se livre à une incartade plus grave; il publie, malgré les conseils de Descartes, des *Fundamenta Physices* où il s'embarrasse dans une fausse métaphysique; il ne croit pas que l'existence de Dieu puisse se démontrer d'une manière certaine; il demande qu'on se contente de probabilités; aussi met-il la métaphysique à la fin de son ouvrage; c'est tout le cartésianisme bouleversé, et par le professeur qui passe pour son porte-parole officiel, et par celui dont on a lu tant d'éloges dans la lettre au P. Dinet et dans la lettre à Voetius! Conserver la physique cartésienne sans en conserver la métaphysique

¹⁾ On trouvera une histoire de leurs relations au tome XI, pp. 672-679.

c'était une absurdité aux yeux de Descartes. On comprend alors l'émotion et la vivacité des lettres qu'il lui adresse. Regius répond avec hauteur (IV, p. 254); il se donne le droit de trier dans le cartésianisme les éléments solides et les déchets; il utilise même dans son chapitre sur l'homme des notes manuscrites que Descartes lui a montrées et dont il a pu avoir une copie, sans, d'ailleurs, être capable de les reproduire correctement (IV, p. 626). Piètre disciple! qui se pique d'avoir une métaphysique personnelle et qui en physique suit aveuglement son Maître sans le comprendre. Descartes doit le désavouer et dans sa correspondance et dans un document public: la *Préface* des *Principes* (1647). Regius réplique par un placard, un *Programme*, ce qui amena Descartes à régler définitivement leur différend dans ses *Notae in programma quodam*, publiés au début de 1648. Il est obligé de se montrer dur pour le rebelle: « je suis ici contraint d'avouer que je suis confus d'avoir autrefois loué cet auteur comme un homme d'un esprit très pénétrant, et d'avoir écrit quelque part que *je ne pensais pas qu'il enseignât aucunes opinions que je ne voulusse bien connaître pour miennes* » (VII, p. 364). C'est l'excommunication. Le motif? « C'est plutôt l'amour de la nouveauté que celle de la vérité qui l'emporte »; « il trouve trop vieux et périmé tout ce qu'il a appris d'autrui, et rien ne lui paraît assez nouveau que ce qu'il tire de sa propre cervelle » ¹⁾, ce qui lui réussit assez mal, car tout ce qui lui est personnel est un tissu d'erreurs; dès 1648, le cartésianisme avait son hérésie moderniste...

Du côté des Jésuites, Descartes n'a qu'à attendre; du côté des Hollandais, il essuie toutes les injures, il est menacé dans sa sécurité, et il assiste à la trahison de son premier lieutenant. Se tourne-t-il du côté des savants? Ses yeux tombent sur le misérable Roberval contre lequel il écrit des épîtres véhémentes

¹⁾ Il faut lire cette condamnation dans le texte latin: « multiplex experientia cogit me, ut existimem, non tam amore veritatis eum teneri, quam novitatis ». « Omnia, quae ab aliis didicit, pro antiquis et obsoletis habet, nihilque satis novum ei videtur, nisi quod ex proprio cerebro extundit » (VIII, p. 364).

et injurieuses, « je ne fais aucun état de tout ce qui saurait venir de lui » (5 octobre 1646 — IV, p. 509); c'est un homme qui soutient une mauvaise cause et qui remplace les raisons par les injures et les calomnies (2 novembre 1646 — IV, p. 549); on ne peut que rire en lisant ses écrits: « il m'a fait souvenir d'un petit nain qui, ayant ouï que quelqu'un se moquait de sa grosse tête, pensait que cela fut à son avantage, et qu'on lui reprochait d'être trop grand » (id., p. 548), il le compare au Capitain de la comédie italienne « qui, après avoir été berné et souffleté d'une pantoufle, ne laisse pas de continuer ses rodomontades, et demeure toujours victorieux et invincible » (id., p. 549)... et l'on pourrait continuer le portrait de Roberval, d'après Descartes, avec des détails du même genre.

Ces déceptions, ces polémiques, ces interventions des autorités civiles, laissèrent dans le cœur de Descartes une amertume qu'il ne déguisa pas. N'oublions pas qu'il dut assurer la sécurité de sa personne, et batailler presque jusqu'à la fin de sa vie; les adresses aux Curateurs de l'Académie de Leyde sont de 1647; en août 1648 on pourchasse à Leyde les professeurs cartésiens, on accuse ses livres de corrompre la jeunesse, on le traite d'Athée, de Papiste réfuté par les Papistes eux-mêmes, etc...¹⁾. On comprend alors tous les textes de cette époque où Descartes crie son dégoût et son découragement; il reprend ses manières de gentilhomme, d'homme du monde qui n'est pas un faiseur de livres, et qui n'a d'autre souci que de cultiver son esprit et de satisfaire ses amis. « Je suis si dégoûté du métier de faire des livres que ce m'est de la peine seulement d'y penser » (20 avril 1646 — IV, p. 396). Même déclaration le 12 octobre 1646; cette fois, c'est Roberval qui l'exaspère; que Mersenne ne lui en parle plus, et en général « je déclare, dès à présent, que je ne sais plus lire aucun écrit, excepté les lettres de mes amis, qui m'apprendront de leurs nouvelles, et en quoi j'aurai moyen de les servir; comme aussi je n'écrirai jamais plus rien que des lettres à mes amis, dont le sujet sera, *si vales, bene est etc...* Je ne me mêle plus

¹⁾ Voir Cohen, *Les Ecrivains français etc...*, Livre III, chap. 26.

d'aucune science, que pour mon instruction particulière. Et tous ceux qui se vanteront d'avoir quelque chose à dire contre mes écrits, je vous prie de les convier, non point à me l'envoyer en particulier, mais à le faire imprimer. Et qu'ils fassent des livres contre moi tant qu'ils voudront, si je n'apprends des plus intelligents qu'ils soient très bons, je ne les lirai seulement pas » (IV, p. 527). Il y a dans ces lignes de la colère, mais elles ne sont pas une boutade passagère; elles expriment une nouvelle attitude de Descartes; il ne demande plus des objections, des discussions; il sait que les hommes ne veulent pas comprendre; comme il le dit dans la même lettre ils « ne cherchent pas ingénument la vérité, mais tâchent d'acquérir de la réputation en contredisant » (IV, p. 527). Descartes n'a pas été déçu dans sa recherche de la vérité, mais il s'est heurté au mystère de la communication des esprits; il s'attendait à des résistances d'ordre intellectuel; la raison a besoin de s'habituer à la vérité; et on a vu avec quelle assurance il se chargeait de les briser; peut-être même avait-il cru le mouvement anti-aristotélicien plus puissant, et les applaudissements qui avaient salué ses discours chez le Nonce du Pape lui avaient-ils donné quelques illusions? Or, il a rencontré devant lui non pas des raisons pures, mais des hommes, avec leurs sentiments, leurs passions, leurs intérêts, leurs ambitions; il est venu devant eux avec la pure et simple vérité, celle du sens commun, celle dont la connaissance « est comme la santé de l'âme: lorsqu'on la possède, on n'y pense plus »; aussi a-t-il moins de succès que les vulgaires charlatans: « ceux qui se vantent d'avoir des secrets, par exemple, en la chimie ou en l'astrologie judiciaire, ne manquent jamais, tant ignorants et impertinents qu'ils puissent être, de trouver des curieux, qui achètent bien cher leurs impostures » (31 mars 1649, V, p. 327). S'il avait su! « Si j'avais été seulement aussi sage qu'on dit que les sauvages se persuadent que sont les singes, je n'aurais jamais été connu de qui que ce soit, en qualité de faiseur de livres: car on dit qu'ils s'imaginent que les singes pourraient parler s'ils voulaient, mais qu'ils s'en abstiennent, afin qu'on ne les contraigne point de travailler; et pour ce que je n'ai pas eu la même prudence à

m'abstenir d'écrire, je n'ai plus tant de loisir ni tant de repos que j'aurais, si j'eusse eu l'esprit de me taire » (à *Chanut*, 1^{er} novembre 1646 — IV, p. 535). Toute cette lettre à Chanut nous révèle son amertume, son dégoût d'écrire; Chanut s'intéresse à la morale; Descartes ne veut pas s'en mêler. « Messieurs les Régents sont si animés contre moi, à cause des innocents principes de Physique qu'ils ont vu, et si en colère de ce qu'ils n'y trouvent aucun prétexte pour me calomnier, que, si je traitais après cela de la morale, ils ne me laisseraient aucun repos » (IV, p. 536). Sa décision est bien prise: « Je crois que le mieux que je puisse faire dorénavant, est de m'abstenir de faire des livres; et ayant pris pour ma devise :

Illi mors gravis incubat
Qui, notus nimis omnibus,
Ignotus moritur sibi,

de n'étudier plus que pour m'instruire, et ne communiquer mes pensées qu'à ceux avec qui je pourrai converser privément, je vous assure que je m'estimerai extrêmement heureux, si ce pouvait être avec vous (IV, p. 537). Même retour amer sur ses anciennes ambitions lorsqu'il écrit en décembre 1646 à la Princesse Elisabeth: « Je ne m'étonne pas de ce que votre altesse ne trouve aucuns doctes au pays où elle est, qui ne soient entièrement préoccupés des opinions de l'école; car je vois que dans Paris même et en tout le reste de l'Europe, il y en a si peu d'autres, que, si je l'eusse su auparavant, je n'eusse peut-être jamais rien fait imprimer » (IV, pp. 590-591).

Ce thème si fréquent dans sa correspondance en 1646, reviendra encore; les polémiques de Leyde en 1647 ne sont pas faites pour l'atténuer: « Je voudrais qu'il n'y eut aucun pédant en toute la terre qui sût mon nom » (V, p. 43). Aussi lorsqu'un de ses correspondants lui demande de publier une proposition de géométrie, il refuse. « Je vous l'enverrai très volontiers, si vous ne la demandiez que pour vous seul; mais parce que vous la voudriez faire imprimer, je vous dirai ici franchement que je suis trop mal satisfait de certains Géomètres, pour leur vou-

loir plus rien apprendre. Tout le meilleur qu'ils savent vient presque de moi, et néanmoins ils veulent persuader aux ignorants qu'il n'y a personne qui les égale » (18 décembre 1648 — V, p. 255). Il y a même là une sorte de manie de la persécution; l'expression est certes excessive, mais elle appuie sur un trait qui a toujours plus ou moins nettement marqué sa physionomie: on a vu avec quelle susceptibilité il a réagi devant les attaques du P. Bourdin; les ennuis que les « chahuants » d'Utrecht et de Leyde lui dont procurés n'ont fait qu'accentuer cette tendance; il eut nettement l'impression qu'il était le but sur lequel tous les ignorants et tous les pédants visaient; du côté de Roberval, il a le même sentiment; c'est un homme qui n'a jamais rien fait de bon. « Il a beau dire qu'il en sait mille fois plus que moi en Géométrie » (IV, p. 526), il est « obstiné à médire de moi sans raison » (IV, p. 552); en vain, en juillet 1649, Carcavi, son nouveau correspondant parisien, essaie de les réconcilier et lui déclare que Roberval n'a aucune inimitié à son égard; « esprit malin », qui ne mérite même pas qu'on le haisse, « homme que sa profession engage à vouloir paraître docte », voilà tout ce qu'il trouve à répondre aux avances de Roberval (17 août 1649 — V, p. 394).

Descartes à ce moment imagine facilement de petites conspirations: Pascal ne l'a pas tenu au courant des expériences sur le vide dont Descartes a pourtant été l'inspirateur: « Mais, parce qu'il est ami de Monsieur Roberval, qui fait profession de n'être pas le mien, et que j'ai déjà vu qu'il a tâché d'attaquer ma matière subtile dans un certain imprimé de deux ou trois pages, j'ai sujet de croire qu'il suit les passions de son ami » (11 juin 1649 — V, p. 366). Un autre fait est encore plus caractéristique: lorsque Descartes se décide à partir en Suède, il écrit une lettre bien curieuse au bibliothécaire de la reine, Freinshemius: « N'ayant pu me préparer à ce voyage sans que plusieurs aient su que j'avais l'intention de le faire, et ayant quantité d'ennemis, non point, grâce à Dieu, à cause de ma personne, mais en qualité d'auteur d'une nouvelle Philosophie, je ne doute point que quelques-uns n'aient écrit en Suède, pour

tâcher de m'y décrier », et il dit combien il serait fâché que sa présence attirât sur la reine les médisances « de ceux qui pourraient avoir envie de dire qu'elle est trop assidue à l'étude, ou bien qu'elle reçoit auprès de soi des personnes d'une autre Religion, ou choses semblables »; bref, il ne veut pas « arriver là, pour servir de prétextes à des discours qui lui puissent être tant soit peu précudiciables » (juin 1649 — V, pp. 362-363). Le philosophe est devenu méfiant; amoureux de sa tranquillité; il sait ce qu'il lui en a coûté d'entrer dans la mêlée; les criailleries de Voetius et autres chahuants bourdonnent encore à ses oreilles et il a peur d'en entendre les échos, même « au pays des ours, entre des rochers et des glaces » (V, p. 349).

C) Le Cartésianisme et le « monde »

Avec les traits que nous venons de recueillir, il serait facile de composer un portrait de Descartes; ce serait fixer une attitude et laisser échapper sa personnalité. Descartes, après les *Principia*, eut des accès de misanthropie; ce ne fut pas un misanthrope; il eut des déceptions; il eut aussi des consolations. Un certain public ne l'a pas compris; les doctes ont provoqué son ironie et sa colère; mais les gens du monde ont reçu sa pensée comme un bienfait et lui ont donné leur amitié; Descartes a toujours été inquiété par cette action assez mystérieuse qui permet aux âmes de communiquer; c'est elle qui est la source de toutes les difficultés, car le cartésianisme est si évident qu'il suffit de *voir* ses propositions pour les adopter; mais comment les *faire voir*? Comment les faire voir à Voetius, à Regius, à Roberval? Pour Descartes, trouver la vérité est un jeu, quand on a la méthode: la méthode pourtant ne donne pas les moyens de l'enseigner, de briser le mur que chaque individu dresse autour de lui; avec ses nouveaux amis, une sympathie intellectuelle s'est établie tout naturellement et *l'échange des idées a été possible*.

Au cours de ses voyages à Paris, il constate son succès. En 1641, un bon vivant et un homme d'esprit, l'abbé Claude Picot, a été enthousiasmé pour la philosophie nouvelle; puis Clerselier, un avocat, Chanut, un diplomate, le marquis de Newcastle, un

seigneur anglais, tels sont ses nouveaux amis; le jeune duc de Luynes traduit ses *Méditations*; la princesse Elisabeth le prend pour directeur spirituel; en 1640, la reine de Suède demande à lire ses œuvres et bientôt lui écrira directement. Ces relations nouvelles donnent à sa correspondance une orientation qu'il faut marquer; la correspondance avec Mersenne a pour centre Descartes: c'est Descartes qui demande des informations, c'est à Descartes qu'on envoie des renseignements; les questions que le Minime lui transmet ont trait à ses préoccupations scientifiques et n'ont d'autre objet que d'exercer et d'enrichir sa pensée. Avec ses nouveaux amis, Descartes joue un autre rôle: ce sont eux qui interrogent, et c'est lui qui répond; ce sont leurs préoccupations et non plus les siennes, qui servent de thèmes à ses lettres. La vie intellectuelle de Descartes a désormais une double inspiration, qui le pousse et vers ce qui l'intéresse et vers ce qui intéresse ses amis.

Ses relations avec la Princesse Elisabeth nous semblent avoir été pour lui une expérience décisive; ressemblent-elles au petit roman sentimental qu'imagine M. Cohen? « Peut-être l'image ou la fiction d'un amour presque royal hanta parfois la solitude du jardin d'Egmond, comme un de ces mirages qu'on voit là-bas à l'horizon par les fortes chaleurs sur la côte de la mer du Nord, mais la philosophie devait écarter vite la folle imagination, comme n'étant pas une de ces idées claires et distinctes auxquelles il se plaisait. Disproportion des âges, disparité du sang, tout cela suffisait à l'empêcher de s'y complaire... cela l'empêche-t-il encore, quand la jeune fille parle de libre-arbitre ou d'algèbre, d'imaginer le sourire de deux lèvres de vingt-deux ans? » ¹⁾ Nous n'en savons rien, mais à coup sûr, il devait se dire que cette jeune fille raisonnait mieux que tous les professeurs de toute la terre! M. Cohen se la représente comme « le parfait modèle de ces femmes éruditess du XVII^e siècle, dont Molière a le tort de nous dégoûter » ²⁾; mais il est bien plus

¹⁾ Cohen, *Les Ecrivains français* etc..., p. 606.

²⁾ Idem.

probable que Descartes serait avec Molière et qu'il repousserait avec horreur l'épithète « d'érudite » appliquée à la princesse; elle est au contraire à ses yeux le type de ces âmes « qui cherchent ingénument la vérité ». Comme il devait être heureux en entendant cette femme sans érudition lui confier qu'elle aimait ses lettres et ses livres, non « parce que votre façon de raisonner est plus extraordinaire, mais parce qu'elle est la plus naturelle que j'ai rencontrée, et semble ne m'apprendre rien de nouveau, sinon que je puis tirer de mon esprit des connaissances que je n'ai pas encore aperçues » (*Elisabeth à Descartes*. 16 août 1643 — IV, p. 269). Avec elle, *il avait réussi à communiquer sa pensée*, à faire briller devant une raison autre que la sienne, cette lumière naturelle « qui, toute pure, et sans emprunter le secours de la religion ni de la philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénétre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences » ¹⁾.

De tels succès sont sa revanche contre les doctes; ils sont le point de départ de nouvelles espérances et de nouvelles conquêtes. Dans une lettre à Chanut que nous avons citée, Descartes regrette d'avoir écrit, « mais, ajoute-t-il, puisque la faute est déjà commise, et que je suis connu d'une infinité de gens d'Ecole, qui regardent mes écrits de travers et y cherchent de tous côtés les moyens de me nuire, j'ai grand sujet de souhaiter aussi de l'être des personnes de plus grand mérite, de qui le pouvoir et la vertu me puissent protéger » (1^{er} novembre 1646 — IV, p. 535).

II. — *Les projets de Descartes*

Après les *Principia*, que va faire Descartes? Notre analyse précédente ne nous permet pas de le prédire, mais seulement d'esquisser les attitudes qu'il lui reste loisible d'adopter.

¹⁾ *Recherche de la Vérité par la lumière naturelle, qui toute pure, etc.*, publié au tome X, p. 494.

1^o laisser aux Jésuites le temps de s'habituer à sa philosophie;

2^o mépriser les gens d'école et les soi-disant savants;

3^o travailler pour sa propre satisfaction et celle de ses amis.

S'il était prudent de faire une induction, ce serait celle-ci : Descartes ne publiera rien, il le répète assez. Or, nous savons qu'il a justement publié des traductions de ses œuvres latines et un *Traité des Passions*. Pourquoi? Tel est le problème difficile auquel il faut répondre. Nous prendrons le point de départ de notre enquête dans notre troisième esquisse; il ne peut guère écrire pour les Jésuites, puisque, de ce côté, c'est le temps qui amènera la victoire; ni pour les doctes, puisqu'ils ne seront jamais en état de grâce; il reste ses travaux personnels et ceux que ses amis lui demanderont; ils l'amèneront chez l'éditeur.

A) La Médecine

Descartes, peu après son arrivée en Hollande, a conçu un projet grandiose : étaler sur une vaste fresque la création tout entière. Les circonstances l'empêchèrent de l'achever; en 1637 des fragments sur les *Météores* et la *Dioptrique* voient le jour; plus tard, ne pouvant résoudre aucun problème particulier sans renvoyer à son traité du *Monde*, il publie les *Principes* de sa Philosophie; ce sont les principes seulement, et non l'immense monument où tous les phénomènes de la nature auraient eu leur place; sans doute, les astres, la terre, le feu, l'aimant y sont expliqués, mais ni les plantes, ni les animaux, ni l'homme n'apparaissent; or, les êtres vivants font partie du plan primitif de Descartes, et ils jouent un tel rôle dans ses préoccupations que nous devons revenir un peu en arrière pour éclairer ce qui va suivre.

Nous avons vu que dès le début de l'année 1630, il cherchait « une Médecine, qui soit fondée en démonstrations infail-libles » (I, p. 106). « J'étudie maintenant en chimie et en anatomie tout ensemble, et apprend tous les jours quelque chose que je ne trouve pas dans les livres » (15 avril 1630 —

I, p. 137) et plus tard il dira que pendant l'hiver 1629-1630, il allait tous les jours chez un boucher pour voir tuer les bêtes et en rapporter chez lui les pièces qu'il voulait anatomiser (II, p. 621); nous avons dans les *Excerpta anatomica* des notes de cette époque (XI, p. 601). Mais il éprouve des difficultés; en juin 1632, quelques lignes d'une lettre à Mersenne nous révèlent son embarras. « Il y a un mois que je délibère savoir si je décrirai comment se fait la génération des animaux dans mon *Monde*, et enfin je suis résolu de n'en rien faire, à cause que cela me tiendrait trop longtemps. » C'est surtout parce qu'il n'a rien à dire sur cette question « J'ai achevé, continue-t-il, tout ce que j'ai dessein d'y mettre touchant les corps inanimés; il ne me reste plus qu'à ajouter quelque chose touchant la nature de l'homme » (juin 1632 — I, p. 254). Quel est ce « quelque chose » ? C'est sans doute quelque chose dont il n'est pas très satisfait, car, à la fin de la même année, il écrit : « Je parlerai de l'homme en mon *Monde* un peu plus que je ne pensais, car j'entreprends d'expliquer toutes ses principales fonctions. J'ai déjà écrit celles qui appartiennent à la vie, comme la digestion des viandes, le battement du pouls, la distribution de l'aliment, etc..., et les cinq sens¹). J'anatomise maintenant les têtes de divers animaux, pour expliquer en quoi consiste l'imagination, la mémoire, etc... » (novembre ou décembre 1632 — I, p. 263). Ce texte est très important; Descartes était tellement préoccupé par ces questions, qu'il retarde l'envoi de son traité pour les approfondir encore, et qu'il donne brusquement à son sujet une ampleur imprévue; n'oublions pas, en effet, que ce qui concerne les êtres inanimés est rédigé; pour que l'envoi promis en juin 1632 soit retardé, il faut un motif important. *Un grand rêve médical hante Descartes*; la science n'est pas seulement une belle construction qui procure à l'esprit une satisfaction esthétique; elle

¹) Ce sont ces pages qui constituent *l'Homme de René Descartes* (XI). M. Adam le signale très justement dans son addition sur *Le Monde*, XI, p. 702. Il faut donc ne pas tenir compte dans la note b de la p. 119 du renvoi au tome VI, p. 45, et au tome V, p. 112. Ces textes concernent la *Description du Corps humain* et non le *Traité de l'Homme*.

est d'abord l'instrument qui assure notre maîtrise sur la nature; sa valeur vient de sa fécondité; quelles sont donc les applications scientifiques les plus intéressantes, sinon celles qui nous touchent directement? celles qui nous guériront de la maladie, de la vieillesse et peut-être de la mort? Telle est la grande espérance de Descartes.

Comptait-il lui-même la réaliser? Les moyens ne devaient pas être indiqués dans le *Monde*; on y aurait trouvé les principes d'une anatomie et d'une physiologie; il restait à faire beaucoup d'expériences et pour avoir une connaissance parfaite des organismes et pour fonder une thérapeutique infaillible. Nous ne savons si en 1633, au moment où le traité est rédigé, Descartes comptait entreprendre en personne ce travail, mais en 1637, lorsqu'il publie le *Discours de la Méthode*, il ne cache pas son intention; ses principes sont vrais; leur fécondité dépend uniquement du nombre d'expériences qui pourront être faites; et ces expériences dépendent elles-mêmes des ressources qui seront à la disposition du savant; elles coûtent cher; elles ne peuvent être faites que par des artisans habiles; parmi ces applications possibles, Descartes insiste sur la médecine; presque toute la cinquième partie y est consacrée, et il sait bien que ce sujet est l'appât le plus alléchant; il veut, nous l'avons vu, provoquer un mouvement d'opinion qui préparera la publication du *Monde* et écartera les obstacles; il cherche à éveiller la curiosité... l'intérêt en est le meilleur stimulant; Descartes le sait bien en écrivant cette cinquième partie... et il ne l'oublie pas davantage en composant la sixième: notre médecine actuelle ne vaut rien, tout le monde avoue « que tout ce qu'on y sait n'est presque rien à comparaison de ce qui reste à y savoir; et qu'on se pourrait exempter d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus. Or, ayant dessein d'employer toute ma vie à la recherche d'une science si nécessaire, et ayant rencontré un chemin qui me semble tel qu'on doit infailliblement la trouver en le suivant, si ce n'est qu'on en soit empêché, ou par la brièveté de la vie, ou par le défaut des

expériences, je jugeais qu'il n'y avait point de meilleur remède contre ces deux empêchements que de communiquer fidèlement au public tout le peu que j'avais trouvé, et de convier les bons esprits à tâcher de passer plus outre, en contribuant chacun suivant son inclination et son pouvoir aux expériences qu'il faudrait faire » (VI, p. 62-63). C'est ici que se trouve le long passage sur la cherté de la main-d'œuvre et un appel direct aux bourses généreuses (VI, p. 65) — appel renouvelé quelques pages plus loin (p. 72).

Descartes, dans tous les cas, travaille très sérieusement; une partie des *Excerpta anatomica* sont de 1637 (XI, p. 583-587-596-599). Le 25 janvier 1638, il écrit à Huygens: « Je n'ai jamais eu tant de soin de me conserver que maintenant, et au lieu que je pensais autrefois que la mort ne me pût ôter que trente ou quarante ans tout au plus, elle ne saurait désormais me surprendre, qu'elle ne m'ôte l'espérance de plus d'un siècle; car il me semble voir très évidemment, que si nous nous gardions seulement de certaines fautes que nous avons coutume de commettre au régime de notre vie, nous pourrions, sans autres inventions, parvenir à une vieillesse beaucoup plus longue et plus heureuse que nous ne faisons; mais parce que j'ai besoin de beaucoup de temps et d'expériences pour examiner tout ce qui sert à ce sujet, je travaille maintenant à composer un abrégé de médecine, que je tire en partie des livres et en partie de mes raisonnements, duquel j'espère me pouvoir servir par provision à obtenir quelque délai de la nature, et ainsi poursuivre mieux ci-après en mon dessein » (I, p. 507). Est-ce que les *Remedia et Vires Medicamentorum* sont de cette époque? Nous ne savons; mais il est certain qu'à ce moment Descartes espère réaliser une des conditions qui lui permettraient d'achever son œuvre: il peut se donner le temps; au public de lui donner l'argent.

Il ne se contente pas de faire des expériences; il demande aux médecins qui ont lu le *Discours* de lui envoyer des objections (*au P. Vatier*, 22 février 1638, I, p. 561); il ne doute nullement de ses capacités médicales, il donne volontiers des consultations, même à distance, et il se félicite des heureux effets qu'il obtient sur lui-même; il est vrai qu'il paraît fort

bien portant, ce qui explique peut-être son optimisme: « Il y a trente ans que je n'ai eu, grâce à Dieu, aucun mal qui méritât d'être appelé mal. Et parce que l'âge m'a ôté cette chaleur de foie qui me faisait autrefois aimer les armes, et que je ne fais plus profession que de poltronnerie, et aussi que j'ai acquis quelque peu de connaissance de la médecine, et que je me sens vivre, et me tâte avec autant de soin qu'un riche goutteux, il me semble quasi que je suis maintenant plus loin de la mort que je n'étais en ma jeunesse » (9 janvier 1639 — II, p. 480). D'ailleurs, dans cette même page, il déclare se soumettre aux ordres de Dieu car « l'un des points de ma morale est d'aimer la vie sans craindre la mort » (Id.); ce dernier parti est évidemment le plus sûr, car les recherches médicales sont longues et difficiles; le 20 février 1639, il reconnaît que, depuis onze ans, il fait beaucoup de dissection — « et je crois qu'il n'y a guère de médecin qui y ait regardé de si près que moi » (II, p. 525); tout l'organisme peut s'expliquer mécaniquement; bien mieux, s'il recommençait son *Monde*, il ne se contenterait pas d'en montrer les fonctions; il étudierait les causes de la formation et de la naissance de l'animal; il tient donc des principes certains... mais la thérapeutique est autre chose¹). « Je n'en sais pas encore tant... que je pusse seulement guérir une fièvre. Car je pense connaître l'animal en général, lequel n'y est nullement sujet, et non pas encore l'homme en particulier, lequel y est sujet » (II, p. 525-526). Il ne parle plus de prolonger sa vie de cent ans; dans une lettre à Huygens du 19 juin 1639, il est moins ambitieux: « Je me sens... grâce à Dieu, des dents si bonnes et si fortes, que je ne pense pas la devoir craindre de plus de trente ans, si ce n'est qu'elle me surprenne » (II, p. 552).

On le voit, l'année 1638, où il a fait tant d'expériences, l'a rendu modeste. En 1640, il envoie de nombreuses épîtres médicales à son premier grand disciple Regius, qui est un professeur de médecine; il défend dans ses lettres la théorie des bêtes

¹) Ses remèdes, pour être souvent simples, ne sont pas toujours dépourvus de bon sens: « je n'ajoute aucune foi aux onguents sympathétiques, écrit-il à Mersenne; mais je crois que la plus part des plaies se peuvent guérir dans un corps, qui est d'ailleurs bien disposé, en les tenant seulement nettes et les couvrant d'un linge blanc » (9 février 1639, II, p. 498).

machines; fait-il toujours des expériences? Probablement; mais ses polémiques, la préparation des *Méditations*, puis des *Principes* lui apportent beaucoup de soucis, et surtout on peut supposer que ses travaux de dissection ne le conduisent pas à des résultats très brillants. Il sent bien que son œuvre ne sera pas complète si le monde vivant n'y reçoit pas une explication, et surtout qu'elle ne sera pas aussi féconde que le *Discours de la Méthode* le prédisait. Lui-même signale cette lacune dans son œuvre au § 188 de la quatrième partie des *Principes*; il donne en même temps son excuse: il n'a pas eu le temps de faire toutes les expériences nécessaires; il est donc bien naturel, qu'aussitôt après la publication des *Principes*, il continue ce traité des animaux entrepris depuis quinze ans, reconnaît-il lui-même en octobre 1649, et non achevé à cause des nombreuses expériences qu'il exige (IV, p. 326).

Aussitôt après la publication des *Principes*, Descartes reprend plus activement que jamais ses études sur les animaux; il n'abandonne nullement son projet de donner une explication totale du monde, ou du moins de se procurer cette satisfaction. Baillet nous dit: «Après le gain de son procès de Groningue (avril 1645), le désir d'exécuter son grand dessein l'avait fait remettre aux opérations anatomiques avec une application nouvelle (*en marge*: Lettre MS. du 16 juillet 1645 à Tobie d'André). Ce fut où il borna toute sa dépense et toutes ses facultés pendant cette année. Hors un voyage de quelques semaines qu'il fit à Leyde et à la Haye, sur la fin de juin et le commencement de juillet, il ne sortit point de sa maison d'Egmond, où il se faisait apporter d'Alcmaer et d'autres endroits de son voisinage toutes sortes d'animaux propres à la dissection» (cité Adam, IV, p. 247). C'est à cette besogne qu'il fait allusion le 4 août 1645: il renonce à faire des expériences de chimie; il ne peut les faire seul; de telles études demandent une collaboration: «Il m'en reste encore assez d'autres auxquelles je n'ai besoin que de moi seul, pour occuper agréablement le reste de ma vie» (*à Huygens*, IV, p. 261); le 20 avril 1696, il s'excuse de n'avoir pas revu la traduction des *Principes*: «Je n'ai encore su trouver un quart d'heure, en tout un an qu'il y a que j'en suis

cet article, pour éclaircir mes lois du mouvement » (à Mersenne, IV, p. 396). Il travaille donc très sérieusement, sans d'ailleurs avoir l'intention de rien publier.

Quels sont les résultats? Ce qu'il écrit en octobre 1645 au marquis de Newcastle n'est pas un chant de victoire : il n'a pu faire assez d'expériences pour terminer ce traité des animaux auquel il travaille depuis quinze ans; il est singulièrement réservé pour l'avenir... il ne promet rien... il ne sait si ce traité verra le jour... (IV, p. 326). A la fin de sa lettre, il établit le bilan de ses études médicales : « *La conservation de la santé a été de tout temps le principal but de mes études*, et je ne doute point qu'il n'y ait moyen d'acquérir beaucoup de connaissances, touchant la médecine, qui ont été ignorées jusqu'à présent. Mais le traité des animaux que je médite et que je n'ai encore su achever, n'étant qu'une entrée pour parvenir à ces connaissances, je n'ai garde de me vanter de les avoir; et tout ce que j'en puis dire à présent est que je suis de l'opinion de Tibère, qui voulait que ceux qui ont atteint l'âge de trente ans, eussent assez d'expériences des choses qui leur peuvent nuire ou profiter, pour être eux-mêmes leurs médecins. En effet, il me semble qu'il n'y a personne, qui ait un peu d'esprit, qui ne puisse mieux remarquer ce qui est utile à sa santé, pourvu qu'il y veuille un peu prendre garde, que les plus savants docteurs ne lui sauraient enseigner » (IV, p. 329-330). Ici encore, il lui suffit d'en avoir assez pour se satisfaire, c'est-à-dire pour se soigner : le résultat est maigre.

B) La Morale

La Médecine intéressait-elle ses nouveaux disciples? Evidemment plus que la Physique; mais ce qui attire surtout l'attention des gens du monde, c'est la Morale. Descartes, avons-nous dit, entend désormais cultiver son esprit et se rendre agréable à ses amis; ne s'engage-t-il pas ainsi à suivre deux directions différentes? Ses goûts le portent plutôt vers l'étude de la nature; la curiosité de ses amis est plutôt tournée vers les problèmes moraux; telle est la difficulté. Elle disparaît si nous nous reportons au *Discours de la Méthode*; son programme sur l'homme contient deux espérances : d'une part la connaissance

de notre organisme permettra de guérir les maladies; d'autre part, cette même connaissance se prolongera en une psycho-physiologie sur laquelle on fondera une technique morale. Or, nous venons de le voir, en 1645, Descartes en est arrivé à l'homme et aux animaux; la première espérance est, sans aucun doute, celle qui inspire ses recherches; il suffira d'une occasion pour réveiller la seconde : les questions de ses correspondants la lui apporteront. Tout naturellement, une unité s'établit entre toutes ses études : lorsqu'à l'automne 1645 il envoie à la princesse Elisabeth son traité des animaux, c'est pour lui faire mieux comprendre la théorie des passions qu'il est en train d'esquisser (IV, p. 310).

Au cours de l'année 1645, ses relations avec la princesse Elisabeth prennent vraiment le caractère d'une direction spirituelle; en août 1645 il commence à commenter le livre de Sénèque *De Vita beata*; c'est au cours de cette correspondance que peu à peu s'élabore le futur *Traité des Passions*. - Le 28 octobre 1645, Elisabeth lui demande de décrire « comment cette agitation particulière des esprits sert à former toutes les passions que nous expérimentons » (IV, p. 322). Le 3 novembre, Descartes répond qu'il a bien réfléchi, mais qu'il n'a pas encore assez « digéré » ses opinions « pour les oser écrire » (IV, p. 332); au cours de l'hiver, il rédige une ébauche qu'il remet à la princesse en mars 1646, lorsqu'ils se rencontrent à la Haye; puis ils en discutent les détails, Descartes continue à méditer, prévoit des corrections, bref, donne une forme à ce *Traité des Passions*, qui, remarquons-le, n'est pas destiné à la publicité. Il fait partie de ces travaux personnels auxquels il se livre pour cultiver son esprit et par curiosité; intéressé par le problème de l'homme, il en observe les rouages; mais au même moment, pour répondre aux désirs de cette princesse qui a si bien assimilé le cartésianisme, son attention est dirigée du côté de l'homme moral; de l'étude des corps il passe facilement à celle des rapports de l'âme et du corps; en 1645 et 1646, les préoccupations scientifiques de Descartes et les préoccupations pratiques de ses correspondants se rejoignent dans la morale, conçue non pas comme une dissertation sur ce qui doit être, mais comme l'ensemble

« des moyens que la Philosophie nous enseigne pour acquérir cette souveraine félicité que les âmes vulgaires attendent en vain de la fortune, et que nous ne saurions avoir que de nous-mêmes » (21 juillet 1645 — IV, p. 252).

Une lettre à Chanut du 15 juin 1646 nous fait très bien comprendre l'état d'esprit de Descartes à ce moment. Chanut veut relire les *Principes*, mais, comme la Morale est sa principale étude, le philosophe craint qu'il ne se dégoûte bientôt de cette lecture; à ce propos, il expose et les rapports de la Morale et de la Physique, et le bilan des travaux qui, pendant une année, l'ont absorbé :

« Ce n'est pas que je ne sois entièrement de votre avis en ce que vous jugez que le moyen le plus assuré pour savoir comment nous devons vivre, est de connaître, auparavant, quels nous sommes, quel est le monde dans lequel nous vivons, et qui est le Créateur de ce monde, ou le maître de la maison que nous habitons. » Telle est la véritable introduction à la Morale.

« Mais, outre que je ne prétends ni ne promets, en aucune façon, que tout ce que j'ai écrit soit vrai, il y a un fort grand intervalle entre la notion générale du Ciel et de la Terre, que j'ai tâché de donner en mes *Principes*, et la connaissance particulière de la Nature de l'Homme, de laquelle je n'ai point encore traité. » Descartes voit ce qui manque à ses *Principes* pour être vraiment un traité « du Monde », et c'est l'étude des êtres animés qui doit venir immédiatement après eux.

« Toutefois, afin qu'il ne semble pas que je veuille vous détourner de votre dessein, je vous dirai, en confidence, que la notion telle quelle de la Physique, que j'ai tâché d'acquérir, m'a grandement servi pour établir des fondements certains en la Morale; et que je me suis plus aisément satisfait en ce point qu'en plusieurs autres touchant la Médecine, auxquels j'ai néanmoins employé beaucoup plus de temps. » Voilà les résultats de ses travaux : après la publication de ses *Principes*, il a préparé son traité des animaux; il a poursuivi son grand rêve médical, et il a échoué; mais en même temps et ses études et les circonstances (ses nouveaux correspondants) l'amenaient à réfléchir sur l'homme moral, sur la médecine spirituelle; et ses méditations étaient fécondes.

« *De façon qu'au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre, bien plus aisé et bien plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort*; sans toutefois pour cela être chagrin, comme sont ordinairement ceux dont la sagesse est toute tirée des enseignements d'autrui, et appuyée sur des fondements qui ne dépendent que de la prudence et de l'autorité des hommes. » Ainsi Descartes a trouvé le secret du bonheur, et il a fondé la sagesse sur la raison et sa science. Va-t-il la communiquer aux hommes?

« Je vous dirai de plus que, pendant que je laisse croître les plantes de mon jardin, dont j'attends quelques expériences pour tâcher de continuer ma Physique, je m'arrête aussi quelquefois à penser aux questions particulières de la Morale. Ainsi j'ai tracé cet hiver un petit *Traité de la Nature des Passions de l'Ame*, sans avoir néanmoins dessein de le mettre au jour, et je serais maintenant d'humeur à écrire encore quelque autre chose, si le dégoût que j'ai de voir combien il y a peu de personnes au monde qui daignent lire mes écrits ne me faisait être négligent » (IV, p. 441-442).

Il est facile de situer le *Traité des Passions* dans la pensée de Descartes; il n'est pas purement et simplement une œuvre de circonstance; il faut le rapporter à cette tendance scientifique que nous suivons depuis 1628 et dont l'idée directrice est une explication totale de l'univers. Le *Traité des Passions* est un chapitre du grand *Traité du Monde*, chapitre qui n'était sans doute pas prévu dans le plan primitif, si ce n'est comme un simple paragraphe dans le chapitre de l'Homme; mais les circonstances, c'est-à-dire la correspondance avec Elisabeth, ont amené le philosophe à s'attarder sur cet aspect de l'humanité, au moment même où ses expériences sur les organismes décevaient ses espérances; il s'aperçoit qu'il réussit beaucoup mieux dans cette médecine de l'âme que dans la médecine des corps, et il compose une anatomie mentale.

C) La conquête du « monde »

Descartes poursuit donc son grand dessein, mais il est dégoûté d'écrire pour le public. Or, comment se fait-il qu'il

publie des traductions de ses œuvres latines? Comment se fait-il qu'il publie le *Traité des Passions*? Sans doute il n'est pas l'auteur des traductions; mais il en a surveillé de près la publication. Il interdit à Clerselier de publier les objections de Gassendi; il se fait résumer le dernier volume de Gassendi *Disquisitio metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae, adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa*, et dans une lettre de Clerselier datée du 12 janvier 1646, il prend la peine de réfuter « les plus fortes raisons » de ce livre. Les *Principes*, dont l'édition française parut, elle aussi, en 1647, furent l'objet des mêmes soins : il ne se contente pas de vérifier la traduction, il corrige et il complète le texte latin; au XVII^e siècle on disait même que la quatrième partie et la fin de la troisième avaient été directement traduites par lui; quoiqu'il en soit, dans l'inventaire des papiers de Descartes, on trouve : « Soixante et neuf feuillets dont la suite est interrompue en plusieurs endroits, contenant la doctrine de ses *Principes* en français et non entièrement conformes à l'imprimé latin. » D'après M. Adam ¹⁾, on ne peut en conclure que Descartes a lui-même fait la version d'une partie de son livre, mais qu'il a recopié la traduction de Picot, en ajoutant en cours de route les additions qu'il désirait introduire. Cela nous suffit pour faire reconnaître l'importance que Descartes attachait à cette édition, et « la lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre, laquelle peut ici servir de préface » n'est pas faite pour diminuer notre impression.

Le sens que Descartes donne à ses éditions en 1646 et 1647 nous semble nettement exprimé dans l'avertissement du libraire au lecteur qui précède les *Méditations*; le libraire, qui parle au nom de l'auteur, explique d'abord pourquoi le livre a paru en latin : c'était pour le mettre à l'épreuve de tous les doctes; les objections témoignent de l'intérêt que les savants lui ont porté; ensuite il donne les raisons qui ont amené l'auteur à le laisser traduire. « L'auteur... a non seulement consenti, mais aussi désiré et prié ces Messieurs de trouver bon que leurs versions fussent imprimées; parce qu'il avait remarqué que ses *Méditations* avaient

¹⁾ IX, *Les Principes de la Philosophie*, Avertissement, p. XIII.

été accueillies et regues avec quelque satisfaction par un plus grand nombre de ceux qui ne s'appliquent point à la Philosophie de l'Ecole, que de ceux qui s'y appliquent. Ainsi, comme il avait donné sa première impression latine au désir de trouver des contredisants, il a cru devoir cette seconde édition française au favorable accueil de tant de personnes qui, goûtant déjà ses nouvelles pensées, semblaient désirer qu'on leur ôta la langue et le goût de l'Ecole pour les accommoder au leur » (IX, p. 2).

Descartes s'adresse à un nouveau public; le terme « nouveau » n'est peut-être pas très exact. Le *Discours et les Essais* s'adressaient bien aux gens du monde; mais Descartes avait cru que, pour les atteindre tous et avec plus d'autorité, il lui fallait un intermédiaire; les Jésuites, qui reçoivent dans leurs collèges une partie de la jeunesse noble et fortunée, pouvaient être les apôtres de la philosophie nouvelle; l'expérience lui a montré que leur apostolat est singulièrement tiède, et il se demande s'il a vraiment besoin d'eux; ses succès auprès des hommes cultivés de la bonne société tournent son ambition d'un autre côté, et c'est à l'intelligence droite et saine des gens du monde qu'il confie les destinées du Cartésianisme.

Aussi nous n'hésitons pas à dater de cette époque, 1647 environ, la *Recherche de la Vérité par la lumière naturelle qui, toute pure et sans emprunter le secours de la Religion ni de la Philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénétre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences*. C'est un dialogue dans lequel un cartésien discute avec un docte et « un homme de médiocre esprit, mais duquel le jugement n'est perverti par aucune fausse créance et qui possède toute la raison selon la pureté de sa nature » (X, p. 498), bref, un homme du monde. Le cartésien s'entend très bien avec le dernier, mais ne peut tirer le docte de ses préjugés. L'intention est très nettement marquée dès la première ligne : « Un honnête homme n'est pas obligé d'avoir vu tous les livres, ni d'avoir appris soigneusement tout ce qui s'enseigne dans les écoles » (id. p. 495), il a d'ailleurs d'autres choses plus utiles à faire. Descartes se demande quel est l'idéal d'un honnête homme : se

bien conduire, c'est-à-dire suivre les conseils de la raison; or le peu qu'il a pu apprendre auprès des professeurs a suffi pour fausser sa raison: « la connaissance de son premier âge n'étant appuyée que sur la faiblesse des sens et sur l'autorité des précepteurs, il est presque impossible que son imagination ne se trouve remplie d'une infinité de fausses pensées, avant que cette raison en puisse entreprendre la conduite » (ibid. p. 496); ce qui suit nous paraît essentiel: « de sorte qu'il a besoin par après d'un très grand naturel ou bien des instructions de quelque sage, tant pour se défaire des mauvaises doctrines dont il est préoccupé que pour jeter les premiers fondements d'une science solide » (id.). Ce sage est tout indiqué: c'est Descartes. Il se propose en effet « de mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes, ouvrant à chacun les moyens de trouver en soi-même, et sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui lui est nécessaire à la conduite de la vie » (id.). Le dessein paraît audacieux? Il est facile, si l'on songe à la liaison « si merveilleuse » qui unit les vérités; celui qui l'entreprend ne mérite pas plus de gloire que le passant qui rencontre « par bonheur à ses pieds quelque riche trésor, que la diligence de plusieurs aurait inutilement cherché auparavant » (id., p. 497). Avant lui, cela n'a pas été fait; on n'a jamais dit aux hommes: regardez en vous-mêmes l'admirable chaîne de vérités qu'un peu de réflexion vous découvre; on leur a fait lire des livres et on les a accablés sous des autorités; or, « quand bien même toute la science qui se peut désirer serait comprise dans les livres », ce qu'ils contiennent de bon est tellement mêlé d'inutilités, qu'« il faudrait plus de temps pour les lire, que nous n'en avons pour demeurer en cette vie, et plus d'esprit pour choisir les choses utiles, que pour les inventer de soi-même » (id., p. 498). Cette petite introduction à la *Recherche* développe évidemment les réflexions que Descartes se faisait en 1646 et 1647, au moment où il méditait d'écrire un *Traité pour l'érudition*; nous dirons pourquoi ce traité ne fut pas composé, mais il est permis de voir dans ces pages les thèmes dont il aurait été le développement¹⁾.

¹⁾ Les passages abondent dans le dialogue qui développent cette opposition. Citons seulement celui-ci: « afin que vous conceviez

Quant au dialogue, M. Adam en a très bien défini le caractère — et c'est ce qui l'a trompé sur sa date ¹⁾ (X, p. 530). Il raisonne ainsi: les *Principia* sont un ouvrage didactique destiné à répandre la philosophie nouvelle dans les écoles; il est divisé en articles soigneusement numérotés; nous retrouvons cette forme dans le *Traité des Passions*, et Descartes l'eût sans doute reprise dans son dernier ouvrage: la *Description du corps humain*; on peut donc dire qu'il l'a définitivement adoptée. « Est-il vraisemblable qu'à cette date, préoccupé surtout de voir ses livres entre les mains de la jeunesse studieuse, il ait eu recours à une autre forme, celle du Dialogue, laquelle ne pouvait guère lui attirer de lecteurs que parmi les gens du monde? C'était là le ton qu'il employait dans ses jeunes années, jusqu'au *Discours de la Méthode*, le ton qu'on retrouve dans la partie conservée de son *Traité du Monde*, ton naturel, aisé, enjoué même à l'occasion, d'un gentilhomme de lettres, qui n'a rien d'un pédant, mais rappelle plutôt le cavalier ou l'homme de cour » (X, p. 530). On se saurait mieux exposer les motifs qui nous poussent à placer ce dialogue en 1647 ou 1648; M. Adam n'a pas vu qu'à ce moment Descartes était revenu au public mondain. « Il n'est pas, ajoute M. Adam, jusqu'aux noms des trois personnages du Dialogue qui ne rappellent, au moins l'un d'entre eux, les pseudonymes qu'il aimait en ce temps-là: Eudoxe, c'est-à-dire le philosophe lui-même, l'homme de bon sens et de jugement sain, qui suit la lumière naturelle; Episte-

plus distinctement de quelle qualité sera la doctrine que je vous promets, je désire que vous remarquiez la différence qu'il y a entre les sciences et les simples connaissances qui s'acquièrent sans aucun discours de raison, comme les langues, l'histoire, la géographie et généralement tout ce qui ne dépend que de l'expérience seule. Car je suis bien d'accord que la vie d'un homme ne suffirait pas pour acquérir l'expérience de toutes les choses qui sont au monde; mais aussi je me persuade que ce serait folie de le désirer, et qu'un honnête homme n'est pas plus obligé de savoir le grec ou le latin que le suisse ou le bas-breton, ni l'histoire de l'empire que celle du moindre Etat qui soit en l'Europe; et qu'il doit seulement prendre garde à employer son loisir en choses honnêtes et utiles, et à ne charger sa mémoire que des plus nécessaires » (X, pages 502-503).

¹⁾ Voir Appendice II.

mon, l'homme d'étude et plutôt l'homme des livres, le savant ou le docte, nous dirions aujourd'hui l'érudit; ainsi se nommait le précepteur donné par Gargantua à son fils Pantagruel, dans Rabelais; Polyandre enfin, l'homme qui n'a guère lu que dans le grand livre du monde, et qui a surtout fréquenté les autres hommes, ou celui qui a beaucoup vécu, qui a l'expérience de la vie : comme *Polybius Cosmopolitanus*, nom que Descartes se donnait dans un projet de 1619 » (X, p. 531). Nous n'attachons pas à ces noms une très grande importance, mais si leur sens peut nous donner une indication, il correspond bien à la préoccupation qui poussait Descartes à écrire un *Traité de l'érudition*.

Que signifierait ce dialogue? M. Adam le rapproche de cette *Histoire de son esprit* auquel Descartes songea dans sa jeunesse. Il nous apparaît beaucoup moins comme une confession que comme un livre de propagande; dans les *Principes*, il a donné un exposé de sa Philosophie pour les Ecoles; ici, il esquisse le modèle de ce que pourrait être ce même exposé, mais destiné aux gens du monde; c'est toujours le problème de l'enseignement qui le poursuit; désormais, il s'adresse à des âmes pures de préjugés, « qui cherchent ingénument la vérité »; par quelle dialectique peut-on les conduire à elle? Ce livre, une fois achevé, eût été une nouvelle variation sur le thème des *Principes*. La remarque de Baillet nous paraît alors très importante et on regrette de ne pouvoir la vérifier : « M. Descartes semble avoir goûté l'art du dialogue dans les dernières années de sa vie, pour débiter plus agréablement sa Philosophie.... Il avait commencé son *Traité de la Recherche de la Vérité* dans cette forme de Dialogue... Il avait aussi disposé (*En marge* : Rel. MS. de Poisson) de la même manière ses *Méditations* et ses *Principes*, depuis son second voyage de France » (cité Adam, X, p. 529).

D'abord il eût été un exposé *vivant*; on aurait vu comment tout naturellement se fait un cartésien; on aurait vu aussi que cela ne réclame aucune érudition. « Je serai bien aise d'assister à cette conférence, dit modestement Polyandre, encore que je ne me sente pas capable d'en retirer aucun profit. » Que les gens du monde se rassurent! « Pensez plutôt, lui répond Eudoxe, que ce sera vous qui aurez ici de l'avantage, parce que vous n'êtes

pas préoccupé et qu'il me sera bien plus aisé de ranger du bon côté une personne neutre, que non pas Epistémon, qui se trouvera souvent engagé dans le parti contraire » (X, p. 502). D'autre part, ce dialogue montrera comment on met en déroute un pédant; il sera, sous une nouvelle forme, cette réfutation de la philosophie scolastique à laquelle Descartes songeait en 1644; mais, à ce moment, il fallait forcer la porte des Ecoles; il fallait prendre un manuel, le suivre paragraphe par paragraphe, bref anéantir l'adversaire sur son propre terrain. En 1647, les spectateurs du combat sont les gens du monde; il convient de leur montrer comment la philosophie cartésienne est *naturelle*, comment elle est le simple épanouissement de l'esprit humain, alors que la philosophie scolastique est un ensemble de matériaux qu'on jette pêle-mêle dans la mémoire, qui empêtrent la raison et sont sans utilité dans la vie; cette incapacité sera démontrée d'une manière sensible et pittoresque; on assistera aux embarras du pédant, on le verra, à propos de cas concrets, bafouiller et s'obstiner; et surtout l'auteur n'apparaîtra pas comme un professeur; c'est le lecteur qui, peu à peu avec Polyandre, sera amené à juger comme Eudoxe; c'est le lecteur qui découvrira lui-même les faiblesses d'Epistémon, qui fera lui-même l'opposition entre le parti du bon sens et le parti de l'érudition.

En résumé, cet ouvrage est très vraisemblablement de 1647. Il est non un divertissement, mais un projet très sérieux, il devait avoir deux livres¹⁾; il en est en un mot à l'usage du monde ce que les *Principia* sont à l'usage des Ecoles. Pourquoi Descartes ne l'acheva-t-il pas? On comprend qu'il nous est impossible de répondre; sans faire des suppositions trop fantaisistes, on peut avancer quelques hypothèses: il travaille lentement et il remit à plus tard l'achèvement du dialogue (serait-ce « ce grand ouvrage » dont il parle à la reine de Suède et qu'il se propose de lui dédier? [V, p. 364]); la traduction française des *Principes* est décidée; il pense peut-être qu'elle remplira, au moins provisoirement, le rôle qu'il assignait à la *Recherche*, surtout si une Préface indique aux lecteurs ce

¹⁾ Baillet, *Vie de Descartes*, II, p. 406.

qu'ils doivent attendre de ce livre, comment ils doivent l'étudier, par quels détours à travers la métaphysique et la physique il les conduit à ce qui les intéresse vraiment, la Morale; lorsque Descartes expose à la Princesse Elisabeth pourquoi il ne publiera pas son *Traité de l'Erudition*, il donne des raisons qui sont parfaitement valables ici (remarquons que la lettre où elle se trouve est de *janvier 1648*): il ne veut pas rallumer les colères des doctes; il a d'autres travaux qui l'absorbent, la description des fonctions de l'animal lui demande beaucoup de temps; enfin il compte sur la Préface qu'il met aux *Principes* pour exprimer les idées qui, à ce moment, s'agitent en lui. Nous n'avons nullement la prétention de reconstruire les raisonnements de Descartes; qu'il nous suffise de souligner l'importance de ce projet: Descartes ne perd nul espoir de répandre sa philosophie; par les Jésuites elle arrivera au monde dans un siècle peut-être; qui sait, si, par ses propres moyens et en se passant des Jésuites, il n'atteindra pas directement et immédiatement les gens du monde... c'est-à-dire les élèves des Jésuites.

III. — *Les Œuvres.*

A) La Préface des Principes

Dans les pages précédentes nous avons pris des vues successives sur la pensée de Descartes; nous l'avons rencontré plein d'amertume contre les doctes, puis poursuivant son grand dessein, puis sous l'influence de ses amis s'orientant vers les choses morales, enfin faisant traduire ses œuvres latines pour les rendre accessibles aux gens du monde; tous ces aspects, que les nécessités de l'analyse isolent les uns des autres, se rapportent à une même attitude; de 1644 à 1647, Descartes a fait une grande expérience sociale — qui n'était pas dans son programme; en même temps, les événements lui ont montré: 1^o auprès de qui il ne réussirait pas; 2^o auprès de qui il réussirait; 3^o les besoins de son nouveau public. Pour les gens du monde, on l'a vu, la physique a peu d'attrait; l'homme, l'homme agissant, voilà ce qui les intéresse; mais qu'est-ce qui échappe

à Descartes? Il n'a pas besoin de renoncer à ses desseins pour se plier aux goûts de ses nouveaux amis; l'homme, l'homme agissant, a son couplet dans sa vaste épopée sur la nature des choses. Mais si Descartes voit immédiatement la place de l'homme dans le Monde, il faut que ses amis, à leur tour, comprennent que l'étude de l'homme n'est pas une étude spécifique et qu'elle fait partie d'un tout; ils doivent prendre l'attitude cartésienne, c'est-à-dire embrasser les principes de la nature; ensuite, libre à eux de laisser les astres, le feu, l'aimant et les autres phénomènes; en termes plus clairs, ils doivent lire les *Principes*. Tel est le sens de la *Préface* que Descartes met, en 1647, en tête de leur traduction: il s'agit de les présenter à un nouveau public et de souligner leur valeur morale; composés pour mener l'homme à la conquête de la nature, ils sont capables aussi de le conduire à la Sagesse.

Dès le début, il s'adresse à d'autres qu'à des doctes et il dissipe une équivoque qui vient justement de leur culture. « J'appréhende... que le titre n'en rebute plusieurs qui n'ont point été nourris aux lettres, ou bien qui ont mauvaise opinion de la Philosophie, à cause que celle qu'on leur a enseignée ne les a pas contentés » (IX, p. I) : c'est pourquoi il compose une Préface. Qu'est-ce que la Philosophie? « Ce mot signifie l'étude de la Sagesse » et « par Sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie, que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts » (IX, p. 2). On remarquera comment Descartes glisse du sens courant et populaire au sens cartésien, et comment, en une ligne, il relie la morale, la médecine et la mécanique. Il continue: « Afin que cette connaissance soit telle » (c'est-à-dire : parfaite) « il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que, pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des Principes » (id.). L'introduction à la morale ne diffère pas de l'introduction à la science. Par suite, la morale participe à la même certitude que la science; car il ajoute aussitôt que ces Principes

doivent être « si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer » (p. 2). Aussi on comprend « l'utilité de cette Philosophie » : utilité sociale d'abord, et les hommes d'Etat peuvent méditer sur ces réflexions discrètes : « puisqu'elle s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir, on doit croire que c'est elle seule qui nous distingue des plus sauvages et barbares, et que chaque nation est d'autant plus civilisée et plus polie que les hommes y philosophent mieux, et ainsi, que c'est le plus grand bien qui puisse être en un Etat, que d'avoir de vrais Philosophes » (p. 3); utilité individuelle ensuite « pour chaque homme en particulier »; en effet, « il n'est pas seulement utile de vivre avec ceux qui s'appliquent à cette étude, mais il est incomparablement meilleur de s'y appliquer soi-même; comme sans doute il vaut beaucoup mieux se servir de ses propres yeux pour se conduire, et jouir par même moyen de la beauté des couleurs et de la lumière, que non pas de les avoir fermés et suivre la conduite d'un autre » (p. 3). C'est ici que se trouve le beau passage, bien connu, où éclate toute la joie intellectuelle de Descartes : « c'est proprement avoir les yeux fermés sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher; et le plaisir de voir toutes les choses que notre vue découvre n'est point comparable à la satisfaction que donne la connaissance de celles qu'on trouve par la Philosophie » (id.), et Descartes n'oublie pas son but, car il ajoute immédiatement : « et enfin cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas » (p. 3 et 4). Il montre l'humanité tout entière qui aspire à la Sagesse, puisque ceux mêmes qui sont comblés d'or et d'honneurs soupirent encore après ce bien souverain.

Que trouvent les hommes affamés de Sagesse? de prétendus philosophes qui sont moins sages et moins raisonnables que ceux qui ne font pas de Philosophie! Ici, Descartes glisse un passage qu'il a dû longuement méditer. Eclairé par ses échecs sur la mentalité des gens d'école, il a songé à une espèce de psychologie du philosophe, dans laquelle seraient mis à leur place le rôle des livres et celui de la réflexion personnelle. Il en a parlé

à Elisabeth puisque celle-ci, le 5 décembre 1647, le presse de publier ce « *Traité de l'érudition* que vous avez autrefois voulu faire (V, p. 97) ; le 25 janvier 1648, Descartes s'excuse de ne pouvoir la satisfaire : il vient de subir les gens de Leyde et d'Utrecht, et il ne tient pas à troubler de nouveau sa tranquillité ; puis, « j'ai déjà touché quelque chose de ce que j'avais envie d'y mettre, dans une Préface qui est au devant de la traduction française de mes *Principes*, laquelle je pense que Votre Altesse a maintenant reçue » (V, p. 112). C'est dans ces premières pages des *Principes* que se trouvent les idées du *Traité de l'Erudition* ; il parle de la Sagesse qu'on apprend dans les livres, et de celle qu'on apprend en cherchant les premières causes et les vrais Principes, « dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir » (p. 5) ; tâche difficile qu'Aristote et Platon avaient ébauchée, tâche que leurs disciples, et surtout ceux d'Aristote, n'essaient même pas d'entreprendre, puisqu'ils se contentent de suivre leurs livres. C'est ce qui explique qu'en 1647 il n'y ait pas dans les écoles une seule Philosophie qui satisfasse la raison ! Les physiciens partent de principes obscurs, agitent des mots qu'ils prennent pour des causes, « pesanteur », « vide », « atome », etc... Aussi, ce sont « ceux qui n'ont point étudié » qui sont les mieux préparés à recevoir la vérité ; ceux qui ont fréquenté les écoles sont comme des voyageurs engagés dans un mauvais chemin ; pour retrouver le bon, ils doivent revenir sur leurs pas et ils font plus de chemin que ceux qui n'avaient pas bougé (p. 8 et 9).

C'est pour ces lecteurs que Descartes, après un court résumé de ses *Principes*, donne une petite méthode de travail : ils liront son livre tout entier, comme un roman, sans s'arrêter aux difficultés ; c'est à la seconde lecture qu'ils s'arrêteront aux détails ; ils marqueront « d'un trait de plume » les passages obscurs ; et ils les réserveront pour une troisième lecture (p. 12). Il démonte devant ses lecteurs leur propre psychologie : ils ne sont pas tout à fait exempts de préjugés, mais le danger est mince puisqu'ils n'ont pas eu le temps d'être complètement pervertis par les doctes ; leur défaut vient de leur modestie ; ils ne se croient pas capables d'aborder de si profonds sujets et ils se

laissent éblouir par le premier pédant venu. « C'est pourquoi je voudrais assurer ceux qui se défient trop de leurs forces, qu'il n'y a aucune chose en mes écrits qu'ils ne puissent entièrement entendre, s'ils prennent la peine de les examiner » (p. 13). Attention ! Descartes sait qu'un autre défaut est à craindre : les gens du monde lisent vite, veulent comprendre du premier coup ; or, Descartes ne se livre pas à la vulgarisation philosophique ; tous peuvent le comprendre, mais à condition de travailler : « Même les plus excellents esprits auront besoin de beaucoup de temps et d'attention pour remarquer toutes les choses que j'ai eu dessein d'y comprendre » (p. 13).

Descartes sait que la Philosophie ne s'apprend pas ; elle s'assimile ; ce n'est pas un vêtement qu'on porte ou qu'on enlève ; c'est un aliment ; une fois comprise, elle devient nous-mêmes, et nous ne sommes plus les mêmes qu'auparavant. Aussi, après avoir exposé la méthode de travail du futur cartésien, il trace le plan de vie du candidat à la Sagesse : il doit se former une Morale provisoire, apprendre la logique, non pas celle qui « corrompt le bon sens », mais « celle qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore » (p. 13 et 14) ; il dressera en quelque sorte sa raison en faisant des Mathématiques, et ensuite il abordera la Philosophie.

C'est ici que se trouve le fameux plan de la Philosophie, si souvent cité ; on oublie toujours de le situer ; on s'en sert pour répondre à la question : quelle était l'inspiration maîtresse de Descartes ? On oublie d'ajouter : à quel moment ? — Dans cette Préface, il s'oriente vers un nouveau public, vers des gens du monde ; il parle non à des physiciens, mais à des femmes, des diplomates, etc. ; il est naturel qu'il insiste sur l'*humanisme* que révèle sa philosophie pleinement épanouie. Lorsque l'esprit s'est habitué à trouver la vérité en mathématiques, « il doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie Philosophie, dont la première partie est la Métaphysique, qui contient les Principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous » (p. 14). Ensuite il passe à la Physique, où il examine : 1° « en

général, comment tout l'univers est composé »; 2° « en particulier » quelle est la nature de la terre et des minéraux. Enfin il aborde le monde des plantes, des animaux, et surtout de l'homme « afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences qui lui sont utiles ». Mettons bien en lumière cette dernière remarque, car elle exprime l'intention de Descartes dans tout cet écrit. C'est dans la conclusion de ce plan d'études que Descartes compare la Philosophie à un arbre dont les racines sont la Métaphysique, le tronc la Physique, et les branches les trois sciences pratiques, à savoir « La Médecine, la Mécanique et la Morale, j'entends la plus haute et la plus parfaite Morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse » (p. 14). Autrement dit : la Philosophie a une valeur pratique; Descartes a toujours entendu nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature, par la médecine et la mécanique; il a toujours pensé aussi qu'elle nous rendrait maîtres de nous-mêmes; mais ici, comme il s'adresse à un public que les progrès techniques intéressent peu, comme lui-même a mieux réussi dans les applications morales que dans la médecine, il insiste tout naturellement sur la troisième branche; le sens de toute cette dissertation nous paraît clair : vous n'êtes pas des physiciens, et vous croyez que vous perdez votre temps en lisant mes *Principes*; c'est une erreur; la Sagesse n'est pas un ensemble de recettes, d'habitudes ou de conseils; le problème de la Sagesse se pose en termes de connaissance et de vérité; la Sagesse n'est pas fondée sur quelques préceptes qui ont réussi; la Sagesse des philosophes n'est pas la Sagesse des nations; elle repose sur des principes évidents, sur des *certitudes*; pour être reçu dans son royaume, il ne suffit pas de répéter des formules traditionnelles ou d'agir au hasard de ses sentiments; il y a toute une suite d'exercices qui rendent dignes de l'approcher; comme chez saint Augustin il y a des degrés à gravir; mais ici, on ne les monte pas à genoux, le cœur embrasé d'amour; l'ordre de la charité et de l'humilité n'appartiennent pas à la Philosophie; pour être purement intellectuelle, l'ascension n'en est pas moins difficile; elle exige une sévère discipline de la raison et elle exige d'elle un effort pour

atteindre cette vue synthétique d'où l'univers entier est embrassée dans ses lois et dans son ordre; tâche rude mais dont l'homme est capable, surtout s'il consulte le guide que Descarte a rédigé pour lui.

Descartes alors aperçoit le sens de sa vie et l'harmonie de son œuvre: « Le zèle que j'ai toujours eu pour tâcher de rendre service au public est cause que je fis imprimer, il y a dix ou douze ans, quelques essais des choses qu'il me semblait avoir apprises » (p. 15); le *Discours* donne aux hommes la Morale provisoire et la logique; la *Dioptrique* rend manifestes les avantages pratiques de la science (invention des lunettes d'approche); les *Météores* sont un échantillon de sa physique qu'il prie de comparer aux pages des aristotéliens sur le même sujet; la *Géométrie* étale quelques-unes de ses découvertes et en laisse supposer d'autres. Sa métaphysique a été exposée dans les *Méditations*. « Puis, enfin, lorsqu'il m'a semblé que ces traités précédents avaient assez préparé l'esprit des lecteurs à recevoir les *Principes de la Philosophie*, je les ai aussi publiés » (p. 16). Tableau exact de son activité, certes! mais dont la logique, introduite après coup, est sans valeur historique et ne saurait servir de cadre au récit des événements qu'elle enchaîne; Descartes regarde en arrière; son passé se ramasse en quelques grandes lignes; cette vue de Descartes sur son œuvre, c'est un état de conscience de Descartes comme un autre, qui vient à son temps et qui doit être cité à son temps.

Nous constatons qu'en 1647 Descartes fait de la publicité à ses œuvres auprès des « honnêtes gens »; en lisant la fin de cette Préface, une énigme nous est réservée: il est certain que l'œuvre de Descartes n'est pas terminée avec les *Principes*; il suffit, pour s'en rendre compte, de s'en rapporter au plan de la Philosophie, tel qu'il est donné dans cette Préface. « Je pense avoir commencé, dit-il lui-même, à expliquer toute la Philosophie par ordre, sans avoir omis aucune des choses qui doivent précéder les dernières dont j'ai écrit » (p. 16-17). Compte-t-il s'en tenir à ce commencement? Nullement. « Mais, afin de conduire ce dessein jusques à sa fin, je devrais ci-après expliquer en même façon la nature de chacun des autres corps plus

particuliers qui sont sur la terre, à savoir des minéraux, des plantes, des animaux, et principalement de l'homme; puis, enfin, traiter exactement de la Médecine, de la Morale et des Mécaniques » (p. 17). La besogne est d'importance; elle ne l'effraie pas : « Je ne me sens point encore si vieil, je ne me défie point tant de mes forces, je ne me trouve pas si éloigné de la connaissance de ce qui reste, que je n'osasse entreprendre d'achever ce dessein, si j'avais la commodité de faire toutes les expériences dont j'aurais besoin pour appuyer et justifier mes raisonnements » (p. 17). Ainsi il aurait bien l'intention de terminer son œuvre, mais il faudrait l'aider; et il ne croit pas à ce miracle. « Mais, voyant qu'il faudrait pour cela de grandes dépenses, auquel un particulier comme moi ne saurait suffire, s'il n'était aidé par le public, et ne voyant pas que je doive attendre cette aide, je crois devoir dorénavant me contenter d'étudier pour mon instruction particulière, et que la postérité m'excusera si je manque à travailler désormais pour elle » (p. 17).

Ainsi nous sommes reportés brusquement dix années en arrière, à la sixième partie du *Discours de la Méthode*, où Descartes lançait un appel aux âmes et aux bourses de bonne volonté; il avait expliqué que le sort de son œuvre en dépendait; il avait mis en lumière l'utilité publique de celle-ci (VI, p. 65); et un peu plus loin il était revenu pour la deuxième fois sur ce sujet, en rappelant le prix de la main-d'œuvre; il avait même bien spécifié qu'il lui fallait des artisans et non des volontaires qui « ont pour l'ordinaire plus de promesses que d'effets » et qui lui feraient perdre son temps, en se faisant payer avec des compliments et des explications (VI, p. 72 et 73). Descartes n'a jamais oublié cette condition essentielle du travail scientifique et il est bien amusant de lire aujourd'hui cette réflexion qu'il écrivait à Mersenne le 2 février 1643 : « Il faudrait que M. le Cardinal ¹⁾ vous eût laissé deux ou trois de ses millions, pour pouvoir faire toutes les expériences qui seraient nécessaires pour découvrir la nature particulière de chaque

¹⁾ Richelieu venait de mourir le 4 décembre 1642.

corps; et je ne doute point qu'on ne pût venir à de grandes connaissances, qui seraient bien plus utiles au public que toutes les victoires qu'on peut gagner en faisant la guerre » (III, p. 610). Descartes, en publiant la traduction française des *Principes*, a donc les mêmes espérances qu'en publiant le *Discours*, et elles sont ramenées par le mouvement dont nous marquons le sens : Descartes, dans la Préface des *Principes* et dans le *Discours*, s'adresse aux mêmes lecteurs, et il expose les mêmes demandes; mais ici avec une amertume non déguisée: il dit au public ce qu'il pourrait faire si le public l'aidait, mais il sait qu'on ne l'aidera pas, et dans les dernières pages, il dit adieu à ses projets d'avenir, non sans faire une sorte d'examen de conscience : qu'a-t-il apporté à ses semblables? Des principes vrais qui satisfont l'intelligence et qui apprennent à mieux juger, donc à bien vivre : par leur évidence, ils « ôteront tous sujets de dispute, et ainsi disposeront les esprits à la douceur et à la concorde » (p. 18); par leur fécondité, ils permettront à ses successeurs de trouver d'autres vérités et d'achever son œuvre. Que l'on compare cette œuvre à celle des gens d'école! Il y a dans ces pages de l'amertume, certes, mais surtout un immense espoir : « Comme on voit en tous les arts que, bien qu'ils soient au commencement rudes et imparfaits, toutefois, à cause qu'ils contiennent quelque chose de vrai et dont l'expérience montre l'effet, ils se perfectionnent peu à peu par l'usage: ainsi, lorsqu'on a de vrais Principes en Philosophie, on ne peut manquer, en les suivant, de rencontrer parfois d'autres vérités; et on ne saurait mieux prouver la fausseté de ceux d'Aristote, qu'en disant qu'on n'a su faire aucun progrès par leur moyen depuis plusieurs siècles qu'on les a suivis » (p. 18-19).

Descartes est bien certain que les siens seront sources de progrès. Quand la vraie Philosophie sera-t-elle achevée? Il ne peut le prévoir; il y a des disciples, comme Regius, qui n'en comprennent pas les Principes et qui croient les comprendre; à l'avance, Descartes les désavoue; mais, surtout, il faudra de longues recherches, de nombreuses expériences qui demanderont deux conditions : des hommes intelligents et des dépenses; or — Descartes le constate avec mélancolie — « il arrivera difficile-

ment que les mêmes qui auront l'adresse de s'en bien servir aient le pouvoir de les faire » (p. 20).

Que signifie ce document? Descartes veut-il solliciter à nouveau le public? Continuer la lutte jusqu'au triomphe du cartésianisme, en s'appuyant sur les honnêtes gens? Alors, ses paroles de la fin serait une feinte, une espèce de chantage (en enlevant à ce mot toute nuance péjorative); il ferait miroiter aux yeux des hommes tout ce qu'il pourrait encore faire, puis, après avoir ainsi piqué leur curiosité, il tirerait sa révérence : je suis fatigué, j'en ai assez, que d'autres continuent!... Bref, il se retirerait... mais tout doucement, pour qu'on ait le temps de le rappeler et de le supplier de continuer. Une autre hypothèse paraît aussi légitime : Descartes considère qu'il a fait son devoir; il continue en publiant cette traduction des *Principes* qui apportera aux hommes les assises de la morale et le moyen d'atteindre la Sagesse; sa mission est terminée; l'œuvre totale dont il avait conçu le plan sera réalisée, mais par ses successeurs; cette *Préface* serait son testament philosophique; il récapitulerait ce qu'il a fait et ce qu'il aurait pu faire, et il confierait aux générations qui viennent le sort du Cartésianisme — dernière affirmation de sa foi dans la force de la vérité et dans le triomphe de ses idées. Il est bien difficile de préférer l'une de ces interprétations à l'autre; elles sont sans doute vraies toutes les deux. Peut-être Descartes, à ce moment, était-il bien décidé à ne plus « se faire relire en veau », et en même temps souhaitait-il que ce nouveau public l'obligeât à sortir de sa réserve; cette *Préface* est un dernier moyen de sonder l'opinion; quel que soit le résultat, Descartes sait quelle sera sa conduite; il ne sera surpris en aucun cas; son attitude sera réglée sur celle du public.

B) Les travaux scientifiques

Quel que soit le résultat de ces tentatives, il travaille toujours : le 25 janvier 1648, il annonce à la princesse Elisabeth qu'il a rédigé quelque chose sur l'homme et les animaux; Regius a vu ses notes mais n'a rien compris; il s'agissait « d'un papier si brouillé » que lui-même pourrait à peine le relire (à

Mersenne, 23 novembre 1646 — IV, p. 566); ce sont ces vieux projets qu'il reprend maintenant. « Ce que j'en avais brouillé il y a douze ou treize ans, qui a été vu par Votre Altesse, étant venu en les mains de plusieurs qui l'ont mal transcrit, j'ai cru être obligé de le mettre plus au net, c'est-à-dire de le refaire » (V, p. 112). Ce n'est pas tout; il a apporté des compléments. « Et même je me suis aventuré (mais depuis huit ou dix jours seulement) d'y vouloir expliquer la façon dont se forme l'animal dès le commencement de son origine. Je dis l'animal en général, car, pour l'homme en particulier, je ne l'oserais entreprendre, faute d'avoir assez d'expérience pour cet effet » (V, p. 112). Ces découvertes sont, à ses yeux, très importantes; dans une lettre de cette époque (1648 ou 1649), il écrit à un correspondant inconnu : « Pour la description de l'animal, il y a longtemps que j'ai quitté le dessein de la mettre au net, non point par négligence, ou faute de bonne volonté, mais parce que j'en ai maintenant un meilleur. Je ne m'étais proposé que de mettre au net ce que je pensais connaître de plus certain touchant les fonctions de l'animal, parce que j'avais presque perdu l'espérance de trouver les causes de sa formation; mais en méditant là-dessus, j'ai tant découvert de nouveaux pays, que je ne doute presque point que je ne puisse achever toute la *Physique* selon mon souhait, pourvu que j'aie du loisir et la commodité de faire quelques expériences » (V, p. 260-261), plus ses déceptions jadis ont été grandes, plus nous devons souligner des lignes comme celles-là.

Descartes consigne ses observations selon son habitude; il nous en reste quelques-unes; l'ensemble de notes que l'on a réuni sous le titre *Generatio animalium* contient un paragraphe daté de février 1648 (XI, p. 537), et dans les *Excerpta anatomica* on trouve des récits d'expériences datés aussi de février 1648 (XI, p. 608). Bien plus, il commence la rédaction d'un Traité, qui, dans l'état où il nous est parvenu, comprend deux ordres d'études : 1° la *Description du corps humain*; 2° de la *formation de l'animal*; c'est à ces pages qu'il faisait allusion dans les lettres précédemment citées. Nous devons remarquer qu'elles ne sont pas des notes personnelles; elles contiennent une Pré-

face évidemment destinée à présenter l'ouvrage au public et à montrer comment la médecine est un chapitre de la Philosophie. « Il n'y a rien à quoi l'on se puisse occuper avec plus de fruit, qu'à tâcher de se connaître soi-même. Et l'utilité qu'on doit espérer de cette connaissance ne regarde pas seulement la Morale, ainsi qu'il semble d'abord à plusieurs, mais particulièrement aussi la Médecine, en laquelle je crois qu'on aurait pu trouver beaucoup de préceptes très assurés, tant pour guérir les maladies que pour les prévenir et même aussi pour retarder le cours de la vieillesse, si on s'était assez étudié à connaître la nature de notre corps, et qu'on n'eut point attribué à l'âme les fonctions qui ne dépendent que de lui, et de la disposition des organes » (XI, p. 223-224).

Il explique avec une clarté et une précision remarquables d'où viennent nos erreurs : étant enfants nous avons observé le pouvoir de la volonté sur nos mouvements et « cela nous a disposés à croire que l'âme est le principe de tous » ; nous n'avons pas cru que le corps était une machine assez bien organisée pour se mouvoir soi-même, « et cette erreur a été confirmée, de ce que nous avons jugé que les corps morts avaient les mêmes organes que les vivants, sans qu'il leur manquât autre chose que l'âme, et que toutefois il n'y avait en eux aucun mouvement » (XI, p. 224). La Philosophie et la Métaphysique cartésiennes peuvent seules apporter les principes d'une médecine vraie et féconde, parce qu'elles rendent à l'âme ce qui est à l'âme et au corps ce qui est au corps ; elles n'attribuent pas à l'âme le pouvoir de mouvoir le cœur ou de digérer ; « je tâcherai ici... d'expliquer tellement toute la machine de notre corps, que nous n'aurons pas plus sujet de penser que c'est notre âme qui excite en lui les mouvements que nous n'expérimentons point être conduits par notre volonté, que nous en avons de juger qu'il y a une âme dans une horloge, qui fait qu'elle montre les heures » (XI, p. 226).

Le ton est assuré ; on sent qu'il appuie ses espérances sur des résultats définitifs ; il n'a pu vérifier toutes ses intuitions, notamment celles qui concernent la formation de l'animal ; c'est simplement parce qu'il n'a pu faire les expériences nécessaires,

mais il est si sûr du résultat qu'il peut les indiquer sans craindre un démenti de l'avenir. « Bien que je n'aie pas voulu jusques ici entreprendre d'écrire mon sentiment touchant cette matière, à cause que je n'ai pu encore faire assez d'expériences, pour vérifier par leur moyen toutes les pensées que j'en ai eu : je ne puis néanmoins refuser d'en mettre ici en passant quelque chose de ce qui est le plus général, et dont j'espère que je serai le moins en hasard ci-après de me dédire, lorsque de nouvelles expériences me donneront davantage de lumières » (XI, p. 252-253).

Descartes, au début de 1648, a recueilli le fruit de longs travaux; il a fait d'importantes découvertes dans l'ordre d'études, qui lui a donné à la fois le plus de peines et le plus de déceptions, nous avons exprès insisté sur ce point. Quelle confirmation éclatante de la valeur de sa méthode! Quelle récompense! et quelles espérances! s'il pouvait faire assez d'expériences, il pourrait, sans aucun doute, achever son *Monde*; remarquons bien l'importance capitale de ce résultat; d'abord, il aurait la satisfaction d'avoir donné une œuvre une et complète; mais surtout ces dernières parties de l'œuvre — les branches de l'arbre — en sont l'aspect pratique; ce sont les sciences qui reçoivent immédiatement des applications. Par les *Principes*, Descartes pouvait être le suprême régent des écoles; par ces sciences de l'homme, Descartes peut être plus encore : le *bienfaiteur* des hommes. A-t-il donc vraiment renoncé à faire des livres? Ce qui précède ne nous permet plus guère de le croire; les faits sont encore plus éloquents : fin novembre 1649, le *Traité des Passions* sortait des presses d'Elzévir.

C) Le Traité des Passions

Lorsque le *Traité des Passions* fut rédigé, il n'était pas destiné à la publication; en 1647, Descartes le confie à la reine de Suède, ainsi que ses lettres sur Sénèque, pour la préparer à la lecture de la dissertation sur le souverain bien qu'il doit la lui envoyer (20 novembre 1647 — V, p. 87); en remettant son manuscrit à la reine, Descartes renonce en quelque sorte à son droit de propriété, et il se croira obligé de demander à Christine son agrément, lorsqu'il voudra en disposer. En avril 1649,

il parle d'une prochaine impression; il a augmenté l'ouvrage d'un tiers et il a comblé les lacunes que Clerselier lui a signalées (à Clerselier, 23 avril 1649 — V, p. 353-354); en juin 1649, dans sa lettre à Freinshemius, il fait savoir à la reine qu'« ayant été importuné par un ami », il s'est décidé à publier son traité, à condition toutefois qu'elle y consente. Qu'est-ce que tout cela signifie? Comment concilier ces décisions avec ses déclarations répétées sur son dégoût d'écrire? Ce changement d'attitude a dû se produire au milieu de l'année 1648; nous avons, pour nous débrouiller parmi ces difficultés, les lettres publiées en tête du *Traité des Passions*, et qui sont évidemment arrangées pour le public, puisqu'elles servent de Préface.

La première lettre est sans doute de l'abbé Picot; elle est datée du 6 novembre 1648; Descartes est venu à Paris au cours du dernier été; ses amis croyaient qu'il allait s'y installer et achever les traités qu'il a promis au public; or, son séjour fut très court, et il est parti avant même de montrer à Picot son *Traité des Passions*. Reprenant la préface des *Principes*, Picot rappelle à Descartes toute ce qu'il doit encore faire pour donner une Philosophie complète; qu'est-ce qui l'arrête? Picot reproduit alors tout le passage sur les dépenses que les expériences entraînent, et se propose de « le tourmenter ». Son argumentation est simple : il vous faut de l'argent pour continuer vos travaux; vous ne nous ferez pas croire que c'est un obstacle : « Ces expériences doivent être faites aux frais du public, à cause que l'utilité lui en reviendra, et que les biens d'un particulier n'y peuvent suffire : je ne crois pas toutefois que ce soit cela qui vous arrête, parce que vous ne pourriez manquer d'obtenir, de ceux qui disposent des biens du public, tout ce que vous sauriez souhaiter pour ce sujet, si vous daigniez leur faire entendre la chose comme elle est, et comme vous la pourriez facilement représenter, si vous en aviez la volonté » (XI, p. 303). En attendant, Picot va le faire pour lui, et, si l'on se rappelle que Descartes avait justement refusé des dons de riches particuliers, les lignes qui précèdent nous apparaissent écrites sous son inspiration, et celles qui suivent sont bel et bien un avertissement que Descartes donne à tous les bienfaiteurs qui pourraient se présenter: ce n'est pas de l'argent de tel ou tel indi-

vidu qu'il acceptera; quand on connaît votre vie, dit l'abbé, « on a sujet de se persuader que vous ne voudriez pas même recevoir aucune aide d'autrui, encore qu'on vous l'offrirait » (id.). Le vrai motif de son inaction, c'est la négligence, et c'est pour déguiser cette paresse devant la postérité qu'il invoque les difficultés pécuniaires; et Picot développe abondamment ce thème : la postérité accusera d'ingratitude les contemporains de Descartes et n'incriminera pas sa paresse. « Ainsi vous pensez que désormais, en vous reposant, vous pourrez acquérir autant de réputation que si vous travailliez beaucoup » (p. 304). C'est ce qui ne sera pas; Picot est là pour remettre les choses au point. « Mais je vous veux ôter le moyen d'acquérir ainsi de la réputation sans la mériter » (id.); il va exposer dans cette lettre, *qu'il fera imprimer*, ce que Descartes aurait fait, s'il avait voulu être aidé du public; car Descartes n'a pas sérieusement voulu être aidé; « sachez donc que ce n'est pas assez, pour obtenir quelque chose du public, que d'en avoir touché un mot en passant, en la Préface d'un livre, sans dire expressément que vous la désirez et l'attendez, ni expliquer les raisons qui peuvent prouver, non seulement que vous la méritez, mais aussi qu'on a très grand intérêt de vous l'accorder, et qu'on en doit attendre beaucoup de profit » (p. 305). Descartes a été trop modeste; le public ne comprend pas la modestie, étant habitué à entendre des gens qui se vantent très fort, avec beaucoup de bruit.

L'auteur de la lettre expose longuement toutes les raisons qui condamnent cette modestie comme une faiblesse, puis il développe non moins longuement les trois points suivants : 1^o « il y a une infinité de choses à trouver en la Physique qui peuvent être extrêmement utiles à la vie »; 2^o on a grand sujet d'attendre ces inventions de Descartes; 3^o cela lui sera possible, si on le met en état de faire de nombreuses expériences (p. 308). Evidemment, il y a dans ces pages tout ce que Descartes lui-même aurait pu y mettre : la civilisation est fonction de la philosophie; il y a des merveilles à découvrir en médecine; la philosophie de Descartes n'est pas celle des doctes; elle n'est pas destinée aux pédants; et ici se trouve une manœuvre extrêmement intéressante : Picot rappelle la lettre au Père Dinet,

provincial des Jésuites, où Descartes dénonçait la stérilité de la philosophie péripatéticienne qui n'a jamais permis de résoudre une seule question: « vous défiez expressément tous ceux qui l'enseignent, d'en nommer quelqu'une qui ait été si bien résolue par eux (les principes de l'Ecole), que vous ne puissiez montrer aucune erreur en leur solution. Or ces choses ayant été écrites à un Provincial des Jésuites, et publiées il y a déjà plus de sept ans, il n'y a point de doutes que quelques-uns des plus capables de ce grand corps auraient tâché de les réfuter, si elles n'étaient pas entièrement vraies, ou seulement si elles pouvaient être disputées avec quelque apparence de raison. Car, nonobstant le peu de bruit que vous faites, chacun sait que votre réputation est déjà si grande, et qu'ils ont tant d'intérêt à maintenir que ce qu'ils enseignent n'est point mauvais, qu'ils ne peuvent dire qu'ils l'ont négligé » (p. 313). D'ailleurs bien des doctes ont dû essayer de réfuter les principes de Descartes, et ils n'ont pu que constater leur impuissance. « C'est pourquoi, étant sages et avisés comme ils sont, je ne m'étonne pas qu'ils se taisent; mais je m'étonne que vous n'ayez encore daigné tirer aucun avantage de leur silence » (p. 314). *Descartes a triomphé, puisque personne n'a pu le réfuter*: voilà ce que le public doit savoir, et en même temps, on lui apprend que les Jésuites, directement provoqués, n'ont nullement essayé de ruiner la philosophie nouvelle.

Après avoir encore une fois étalé toutes les merveilles du cartésianisme, Picot revient à la question financière comme il l'avait annoncé. Descartes n'est pas un rêveur qui, enfermé dans son cabinet, écrit des chimères; il fait des expériences et cela coûte cher; pour traduire cette affirmation d'une manière sensible qui frappe l'imagination, Picot cite le cas de Gilbert, qui a dépensé plus de 50.000 écus pour sa pierre d'aimant; et il s'agit « d'un homme de très bon esprit » et non d'un alchimiste ou d'un de ces « chercheurs de secret, qui ont coutume de se ruiner à ce métier » (p. 320). Picot reprend purement et simplement les détails que nous trouvons dans le *Discours de la Méthode* sur le prix de la main-d'œuvre, et les inconvénients d'une aide bénévole (p. 321).

C'est à la fin de cette très longue épître que son auteur dit

clairement à qui il pense : « à cause que ces mêmes choses peuvent aussi fort aisément être comprises par un chacun, et sont toutes si vraies qu'elles ne peuvent être mises en doute, je m'assure que, si vous les représentiez en telle sorte, qu'elles vinssent à la connaissance de ceux à qui Dieu ayant donné le pouvoir de commander aux peuples de la terre, a aussi donné la charge et le soin de faire tous leurs efforts pour avancer le bien du public, il n'y aurait aucun d'eux qui ne voulut contribuer à un dessein si manifestement utile à tout le monde. Et bien que notre France, qui est votre patrie, soit un Etat si puissant qu'il semble que vous pourriez obtenir d'elle seule tout ce qui est requis à cet effet; toutefois, à cause que les autres nations n'y ont pas moins d'intérêt qu'elle, je m'assure que plusieurs seraient assez généreuses pour ne lui pas céder en cet office, et qu'il n'y en aurait aucune qui fut si barbare que de ne vouloir point y avoir part » (p. 321-322). *Les destinées du cartésianisme sont confiées aux princes de la terre.*

A cette lettre, Descartes répond par un très court billet daté du 4 décembre 1648; il demande à son ami de ne pas imprimer sa missive : « j'aurais peur qu'on ne s'imaginât qu'il y a plus d'intelligence entre nous qu'il n'y en a, et que je vous ai prié d'y mettre plusieurs choses que la bienséance ne permettait pas que je fisse moi-même savoir au public » (p. 323). Sans commentaires.... Il ne croit pas que le dessein de son ami puisse réussir, et d'autre part il est faux qu'il soit dégoûté et indigné par l'ingratitude des hommes; il fera toujours ce qui est en son pouvoir pour leur rendre service. — Quant au *Traité des Passions*, il était simplement destiné à « une Princesse, dont l'esprit est tellement au-dessus du commun, qu'elle conçoit sans aucune peine ce qui semble être le plus difficile à nos docteurs »; Descartes va le revoir, le compléter et l'envoyer à son correspondant qui en fera ce qu'il voudra (p. 324).

Le 23 juillet 1649, Picot (ou du moins le correspondant présumé) lui rappelle sa promesse; Descartes l'a faite pour empêcher la publication de la lettre du 6 novembre 1648; il sait bien qu'elle provoquerait des générosités qui enlèveraient toute excuse à sa paresse... Le 14 août 1649, Descartes proteste contre une telle interprétation de son retard: la révision a été plus

longue qu'il ne le pensait; il n'espère pas que son traité aura meilleure fortune que les autres; il le remet à ses amis et semble s'en désintéresser. Ce sont ces quatre lettres qui furent publiées en tête du *Traité des Passions*.

Ces lettres nous paraissent traduire la même ambiguïté que la Préface des *Principes*. L'auteur de la première lettre est sans aucun doute le porte-parole de Descartes, ou du moins d'un Descartes qui n'ose peut-être pas se reconnaître. En 1647, Descartes, dans sa *Préface des Principes*, étale trop complaisamment ce qu'il pourrait faire, s'il en avait les moyens, pour ne pas les désirer; n'oublions pas qu'en juin 1647, il va à Paris; c'est là qu'il finit avec la traduction des *Principes*; c'est peut-être là, chez l'abbé Picot lui-même, qu'il écrit la lettre au traducteur des *Principes*; il repart en Hollande, accompagné de l'abbé Picot, qui reste auprès de lui jusqu'en janvier 1648; à ce moment ses découvertes médicales redoublent son ardeur et sa confiance; ses amis, dit-on, veulent à la même époque lui trouver un établissement, et c'est peut-être ce qui expliquerait ce voyage de 1647; toujours est-il que dès le 25 janvier 1648, il parle de retourner à Paris; il vient d'apprendre que le roi lui offrait une pension (à *Elisabeth* — V, p. 113); le 21 février 1648, il annonce à Chanut son prochain départ, et au milieu de compliments destinés à l'ambassadeur et à la reine, il glisse certaines considérations assez étranges : je serai heureux de vous voir, mais vous me procurez tant de faveurs en Suède, que je ne puis souhaiter votre retour; toutefois, mon intérêt doit passer après votre consentement; « et j'avoue que je ne souhaiterais pas un emploi pénible, qui m'ôtât le loisir de cultiver mon esprit, encore que cela fut récompensé par beaucoup d'honneur et de profit. Je dirai seulement qu'il ne me semble pas que le vôtre soit du nombre de ceux qui ôtent le loisir de cultiver son esprit; au contraire, je crois qu'il vous en donne les occasions, en ce que vous êtes auprès d'une reine qui en a beaucoup » (V, p. 131). Suit un vif éloge de la diplomatie. Qu'est-ce qu'il veut dire? Est-ce qu'il veut se faire inviter à la cour de Suède, comme le pense M. Cohen¹⁾? Désire-t-il un

¹⁾ *Les Ecrivains français etc...*, p. 674.

emploi dans la diplomatie comme le dit M. Adam? (XII, p. 462). Toujours est-il que ses amis, M. de Martigny notamment, s'occupent de lui et lui font envoyer en mars 1648 un brevet de pension. En mai 1648 il arrive à Paris; les troubles de la Fronde portent peu les esprits à la Philosophie; sans doute M. de Montmor lui offre une maison de campagne près de Paris « de trois à quatre mille livres de rente »; il est trop gentilhomme pour accepter; il se contente de répondre, devant de telles offres, « que c'était au public à payer ce qu'il faisait pour le public » (Cité XII, p. 469). De même, il refuse les offres de M. d'Alibert; si son généreux ami veut consacrer une partie de ses biens à l'utilité publique, qu'il édifie une école des arts et métiers dont Descartes lui soumet le plan. Le philosophe indique avec précision : 1^o sa disposition matérielle : il y aura de grandes salles, avec toutes les machines nécessaires; 2^o son rôle : perfectionner les artisans, et en même temps les occuper d'une manière utile les jours de repos, excellent moyen de les arracher à la débauche; 3^o la culture de ses professeurs : « Ces Professeurs devaient être habiles en Mathématiques et en Physique, afin de pouvoir répondre à toutes les questions des artisans, leur rendre raison de toutes choses, et leur donner du jour pour faire de nouvelles découvertes dans les arts » (Baillet, II, p. 433); on a reconnu le type du parfait cartésien. Que pensait faire Descartes? Diriger cette école et montrer les merveilleuses applications techniques, pédagogiques et spirituelles du cartésianisme? Baillet nous dit qu'il espérait avoir pour ce projet l'agrément de la Cour et de l'Archevêque, et que « l'exécution en avait été remise à son retour de Suède, d'où il avait fait espérer qu'il reviendrait s'établir à Paris, dès que la ville serait pacifiée » (id., p. 434). En attendant, à la fin d'août 1648, Descartes quitte Paris où ses compatriotes se déchirent à belles dents et rentre à Egmont.

La correspondance qui précède le *Traité des Passions* commence-t-elle vraiment à cette époque? C'est très vraisemblable: il vient d'être reçu par des grands seigneurs à Paris, il sait même qu'il est un véritable objet de curiosité, qu'on l'exhibe comme un lion ou une panthère; on lui a promis une pension et le roi l'a dérangé à ce propos; il est le directeur spirituel

de la Princesse Elisabeth; enfin, il sait qu'une jeune reine s'intéresse à sa philosophie et reçoit ses lettres avec faveur. Il est tout naturel qu'il rêve pour sa philosophie le patronage d'un souverain; en somme, ce que les Jésuites n'ont pu faire, les princes ne le pourraient-ils? Dans cette hypothèse, la Préface des *Principes* serait une sorte d'appel qui, en recommandant le livre à la bonne société, serait destiné aux oreilles royales; Descartes a peut-être songé en 1647 et au début de 1648 à quelque faveur officielle de la cour de France; puis, après le voyage de 1648, il s'aperçoit que l'air de Paris est plein « d'une infinité de divertissements », et la lettre de l'abbé Picot datée de novembre 1648 serait un nouvel appel, mais dont l'écho devrait résonner dans toutes les cours d'Europe. Avant même qu'il n'eût été lancé l'une d'elles avait répondu: le *Traité des Passions* parut en novembre 1649; le 1^{er} septembre 1649, Descartes s'était embarqué pour Stockholm.

IV. — Descartes en Suède

Dès décembre 1648, la reine — du moins Chanut le dit — s'est enquis de la situation qui était faite en France au philosophe; l'ambassadeur ajouta que, peut-être, elle lui demandera de passer en Suède. Le 22 février 1649 l'invitation est faite d'une manière ferme; en mars, elle est renouvelée; Descartes accepte, mais ne se presse pas; il ne voudrait pas sacrifier sa tranquillité à ce voyage; pourtant il s'embarque; il faut qu'un sentiment bien fort le pousse, pour qu'il quitte son cher désert, pour qu'en Suède il se plie aux désirs de la reine, pour qu'il compose un ballet ¹⁾; il ne doit pas avoir l'impression de perdre son temps, en menant cette vie si peu conforme à ses goûts; nous ne voyons pas d'autre explication que son désir de donner au cartésianisme un appui royal, *en même temps qu'une élève royale*; que pouvait-il espérer? Tout au plus, qu'un prince, séduit par ses projets, l'aidât à les réaliser; mais il savait que les hommes d'Etat sont trop absorbés par les affaires, pour se mettre, eux-mêmes, à l'école de la nouvelle philosophie; or, ici, une reine veut elle-même être initiée, et cette conquête sera l'œuvre,

¹⁾ Publié par A. Thibaudet dans la Revue de Genève, août 1920.

non d'un professeur quelconque, non d'un disciple, mais du Maître en personne. Y pensait-il? C'était reprendre auprès de Christine le rôle d'Aristote auprès d'Alexandre qui, lui aussi, grâce aux munificences royales, put faire de nombreuses expériences (?) ou du moins réunir de précieuses collections.....

Bien plus, sa royale disciple l'introduit dans ses conseils; à peine arrivé, elle veut le nommer Directeur de l'Académie dont elles projette la fondation et dont il rédige les statuts (XI, pp. 663 à 665). Quel triomphe devant le public des honnêtes gens, qu'une telle adhésion impressionnera plus que le ralliement de tels ou tels mandarins! Et quelle revanche sur les doctes des facultés, sur tous les pédants d'Utrecht, de Leyde et d'ailleurs! Quel encouragement pour ses amis, ses disciples et même pour ces Jésuites qui ne se pressent pas de cartésianiser leurs cours! Et enfin *quel retour!* Ce retour, c'est le secret de Descartes. Que comptait-il faire? Sans aucun doute il n'eût jamais l'intention de rester en Suède; alors qu'il est encore sous le charme des premiers jours, il écrit à Elisabeth qu'il ne compte pas être retenu à Stockholm « plus longtemps que jusques à l'été prochain » (9 octobre 1649, V, p. 431) — (il est vrai qu'il fait une réserve « mais je ne puis absolument répondre de l'avenir »); il a déjà refusé d'être incorporé à la noblesse suédoise et de recevoir un bon établissement (Baillet — cité Adam —, V, p. 432). Dès son arrivée, il pense donc au retour, et ce que Baillet nous rapporte, d'après une lettre à l'abbé Picot du 9 octobre 1649, confirme cette impression. « M. Descartes ne voulut pas qu'on ignorât en France le favorable accueil qu'il avait reçu de la reine, ni la suite des bontés de cette Princesse à son égard, et il lui manda que, de la manière qu'il se trouvait dans l'hôtel de l'Ambassadeur, il croyait être plutôt à Paris qu'à Stockholm » (cité Adam, V, p. 432); immédiatement après, il annonce son retour pour le début de l'année suivante. En somme, il restera juste le temps nécessaire pour amener au cartésianisme un des souverains européens dont l'intelligence est connue dans toutes les cours.

Malheureusement, la reine est moins pressée; elle fait un voyage à Upsal de quinze jours, à la fin de 1649; et du 18 décembre au 15 janvier, Descartes ne l'a vue que cinq fois, « je

vous jure, écrit-il à Brégy, que le désir que j'ai de retourner en mon désert, s'augmente tous les jours de plus en plus... je ne suis pas ici dans mon élément et je ne désire que la tranquillité et le repos, qui sont des biens que les plus puissants Rois de la terre ne peuvent donner à ceux qui ne les savent pas prendre d'eux-mêmes » (15 janvier 1650; V, p. 647). Or il vient de nous dire que la reine lui demande peu d'entretiens, qu'il ne fait aucune visite, qu'il n'entend parler de rien, « de sorte qu'il me semble que les pensées des hommes se gèlent ici pendant l'hiver aussi bien que les eaux » (id.); on le laisse donc à peu près tranquille; exceptons toutefois les leçons données à la reine à cinq heures du matin; étaient-elles d'ailleurs si fréquentes? Au fond, nous ne savons pas du tout ce que le philosophe fit à Stockholm; nous n'avons que trois lettres de lui (une à Elisabeth et deux à Brégy) pour reconstruire sa vie d'octobre à février 1650; toutes les inductions que l'on fait sur ses espoirs, ses déceptions, son rôle à la cour etc... reposent sur des témoignages d'étrangers dont la valeur est douteuse. Il y eut sans doute des rivalités entre lui et les professeurs de grec, mais nous ne pouvons guère nous imaginer leur caractère; tous ces détails ont été immédiatement amalgamés à des légendes, empoisonnements de Descartes par des envieux, chagrin de Descartes tel que sa santé en fut ébranlée, etc...¹⁾. Le seul fait qui nous intéresse est la distribution des exemplaires du *Traité des Passions*: Descartes les fait envoyer à M. le Chancelier, à M. le Grand-Maître, à M. le duc de Luynes, à l'abbé d'Estrées, à M. l'avocat général Bignon, à M. de Montmor, à M. de Verthamont. « Il chargea aussi M. de Martingy d'en distribuer quelques-uns à la cour » (Baillet II, p. 393 — cité Adam —, V, p. 454); on voit quelles amitiés il entretenait et quelles relations il comptait retrouver à son retour. De ce séjour à Stockholm nous ne pouvons rien dire, sinon qu'il ne fut pas une fin mais un moyen; peut-être l'été 1650 nous eût-il révélé le secret de Descartes.

¹⁾ Voir à la fin du tome II de Baillet, aux appendices, une lettre du P. Viogué destinée à démentir les bruits qui ont couru sur sa mort.

CHAPITRE VI.

CONCLUSIONS

Malgré les lacunes qui subsistent dans les témoignages dont nous disposons, les indications que nous en avons dégagées vont nous permettre de reprendre les principaux problèmes qui ont préoccupé les historiens de Descartes.

I. — *Les intentions apologétiques de Descartes.*

Répondre à la question « métaphysicien ou physicien », « apologiste ou savant », nous est désormais impossible : M. Gilson, dans la conclusion de son livre écrivait : « Tout ce que M. Espinas a démontré de l'action profonde exercée sur le philosophe par ses maîtres de la Flèche, du respect et de la sorte de culte, qu'il voua toute sa vie au clergé, de l'inébranlable confiance qu'il garda dans la vérité de la foi catholique, tout cela demeure hors de doute et définitivement acquis. Peut-on dire cependant que Descartes se considéra lui-même et fut réellement le défenseur laïque de l'Eglise contre les libertins; peut-on admettre que cette préoccupation soit le centre de son œuvre et la clef qui puisse en ouvrir le sens? » ¹⁾. Oui, répondons-nous, à condition d'éviter ces systématisations superficielles qui prétendent ramener une personnalité à une faculté maîtresse.

Nous avons vu comment deux préoccupations d'origines différentes ont guidé les premières démarches de Descartes; en possession de certitudes absolues sur Dieu et l'âme, il ne trouve

¹⁾ Gilson, *La Liberté* etc..., p. 436.

de mystères que dans la nature; en même temps qu'il publiera les premières, il essaiera de dissiper les seconds. Un jour viendra pourtant où les deux tâches n'en feront plus qu'une : la métaphysique faisant bénéficier la physique des incontestables vérités dont elle a le privilège, et la physique à son tour servant d'épreuve décisive à ces mêmes vérités. Mais l'homme, fût-il métaphysicien ou physicien, ne règle pas sa vie comme il l'entend. Veut-il la consacrer à la recherche de la vérité? Il s'aperçoit que ses voisins résistent à l'évidence et méconnaissent ses intentions; au lieu de la marche triomphale qu'il attendait, il piétine sur place, retarde ses projets, avance avec précaution, perd son temps à organiser ses positions. Enrôlé au service d'une grande cause, celle de la vérité, il se voit contraint de se défendre lui-même; est-ce un ambitieux qui rêve de voir son nom répété par toute la jeunesse? combat-il pour ses propres intérêts? C'est l'éternelle duperie dont sont victimes toutes les âmes qui se croient chargées d'une haute mission... Ainsi nous avons pu suivre, tout le long de cette biographie, une préoccupation apologétique qui a pris des formes différentes selon les époques, qui s'est compliquée en se fondant dans l'enchevêtrement de désirs et d'idées qu'est une conscience vivante; mais, si notre analyse est exacte, on ne peut pas dire que Descartes a trouvé dans la métaphysique une simple introduction à la science; il la cultiva d'abord pour elle-même et il ne cessa jamais de voir en elle une introduction à la religion.

Quant à la science, nous avons pu vérifier l'idée de Blanchet : elle est elle-même une contribution à l'apologétique religieuse — « métaphysicien ou physicien », « apologiste ou savant », c'est poser le problème en fonction de la conscience moderne; pour Descartes fonder la vraie physique et défendre la cause de Dieu sont une seule et même tâche. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire d'orienter son œuvre vers l'établissement théologique du dogme eucharistique pour la qualifier d'apologétique; Espinas, s'apercevant qu'il y avait en Descartes un très sincère désir de défendre la religion, a cherché dans son œuvre ce qui pourrait y correspondre et il s'est arrêté aux aspects qui nous paraissent, à nous hommes du XX^e siècle, le mieux

répondre à cette fin. Dans la pensée de Descartes, sa philosophie tout entière, y compris la physique, est une *philosophie chrétienne*, puisque nul n'y entre s'il ne reconnaît l'existence de Dieu, et qu'elle est la première, voire la seule, qui se soit avérée capable de l'établir.

Ainsi la vie de Descartes nous apparaît-elle dans son unité et sa diversité. Le premier caractère a surtout frappé ses historiens; aucun n'a pensé à nous donner une étude évolutive de sa pensée. Descartes, il est vrai, s'est plu à découvrir dans sa vie un ordre logique; dans le *Discours*, dans la Préface des *Principes*, il aime à coordonner tous ses actes autour d'une idée directrice; esprit systématique, sa vie, comme le Monde, lui est apparue à travers un plan harmonieusement équilibré. Aussi, certains historiens ont-ils donné une interprétation *volontariste* de sa vie, ne laissant aucune part à l'imprévu. Mène-t-il la vie des jeunes nobles de son temps? « La fréquentation du monde entraînait dans son plan d'études » ¹⁾ dit Millet; « Descartes, dit Touchard, n'est pas ce voyageur égaré dans la forêt dont il parle; il semble plutôt gravissant une montagne, en marche vers un but clairement entrevu, et se servant déjà dans cette ascension de principes qu'il n'aura plus qu'à développer » ²⁾. Espinas, avec beaucoup de bon sens a protesté contre « la légende du voyage scientifique ou philosophique à travers l'Europe ³⁾ », d'après laquelle toutes ses démarches auraient trouvé leur raison dans un principe unique : la préparation à la philosophie cartésienne. Nous avons vu d'autre part comment les circonstances avaient orienté sa vie et ses travaux, comment en médecine, par exemple, les résultats n'avaient pas répondu à son attente; comment il avait, lui-même, transformé ses projets, et surtout comment, personnellement, il avait été tiraillé entre le désir de répandre le cartésianisme et celui de vivre en paix, de sorte qu'on ne sait trop vers quel « but clairement entrevu » il se dirigeait.

¹⁾ Millet, *Descartes avant 1637*, p. 49.

²⁾ Touchard, *La Morale de Descartes*, p. 37.

³⁾ Espinas, *Revue Bleue*, 30 mars 1907, *Descartes de 16 à 29 ans*, page 392.

Ceci accordé, l'unité ne cesse pas d'être remarquable dans cette vie et dans cette pensée; il ne faut pas la concevoir comme l'unité d'un roman où chaque page appelle la suivante et où le dénouement a été posé avant l'introduction; l'unité ici est analogue à celle que présentent des variations écrites sur un même thème; elles sont très différentes les unes des autres par la composition, par le rythme ou par le ton; il n'y a entre elles aucune continuité, et la dernière mesure de l'une n'est pas reliée à la première mesure de l'autre; pourtant, plaintif ou joyeux, noyé dans une cascade de notes ou déployé en accords, c'est le même chant qui parcourt des vies multiples, et l'admiration se partage entre la beauté intime du thème et la richesse des variations qu'il anime. Les thèmes de la philosophie de Descartes se sont éveillés avec ses premières pensées, et c'est sans doute pour cette raison qu'elle a toujours gardé un accent juvénile; nous les avons rencontrés dans les *Cogitationes privatae* et dans la correspondance avec Beeckman: l'application de la mathématique à la physique, l'idée d'une science définitive dont toutes les parties s'enchaînent rigoureusement les unes aux autres, le mépris de l'érudition et l'idée que les fondements de la science seront trouvés par un seul, l'idée de la différence profonde entre l'homme et l'animal, qui n'a pas de libre arbitre, et aussi l'idée que Dieu est intelligence pure, source de toute lumière, l'idée que le monde sensible arrête notre effort vers lui. Mais des circonstances absolument indépendantes de la volonté de Descartes l'amèneront à reprendre toutes ces idées, à les rendre accessibles aux différents publics, et même à modifier ses propres points de vue: la preuve ontologique de l'existence de Dieu est donnée en troisième lieu dans le *Discours de la Méthode*, à la suite des deux autres preuves; dans les *Méditations*, elle en est détachée; alors que les deux premières preuves sont logées dans la troisième *Méditation*, la preuve ontologique vient dans la cinquième, après que la quatrième a résolu la question de l'erreur; dans les *Principes* enfin, elle est énoncée la première. Prend-on le problème de l'immortalité de l'âme? Il semble avoir cru tout d'abord que c'était une vérité rationnelle; plus tard il en fit une vérité de foi, accordant seulement à la philosophie le

droit d'en démontrer la spiritualité. D'ailleurs, une étude évolutive de sa métaphysique montrerait peut-être que cette idée d'immortalité a pris, à la fin de sa vie, une importance qu'elle n'avait pas eue dans ses premières réflexions. M. Laberthonnière a très justement remarqué qu'après avoir songé à une morale naturelle où l'immortalité n'intervenait pas, il l'invoquait pourtant dans ses lettres à la princesse Elisabeth ainsi que la justice supra-terrestre qui sanctionnera notre conduite¹⁾.

Les intentions apologétiques suivent ce même rythme; leur thème a été esquissé dans les premières pensées du jeune Descartes; il est l'écho de l'enseignement de la Flèche; il est l'empreinte ineffaçable d'une éducation religieuse intelligente. C'est lui qu'on retrouve dans les *Méditations*, dans les lettres où Descartes se met en colère contre les athées, dans cette esquisse de théologie eucharistique qu'il ajoute à son système; mais c'est lui aussi qu'on retrouve, mêlé à d'autres, dans ses invectives contre la scolastique, source de la mauvaise physique et des hérésies, dans le traité du *Monde* qui, destiné à nous rendre maîtres et possesseurs de la nature, fait éclater en même temps la gloire du Dieu législateur de l'Univers.

II. — *La prudence de Descartes.*

Si Descartes n'est qu'un physicien, sa métaphysique devient nécessairement un instrument diplomatique; si, comme nous essayons de l'établir, cette dernière correspond bien à une préoccupation essentielle de sa pensée, la prudence de Descartes doit-elle être si souvent invoquée? On en a fait une véritable faculté maîtresse, et on l'a rappelée à tous propos. Miliet a même fait appel à l'hérédité et à la race pour en rendre compte; à côté de « la hauteur et la raideur indocile du Breton »²⁾, il avait reconnu « la finesse, l'esprit de conduite et la patience politique du Tourangeau », et il ajoutait : « Quand je vois avec quelle

¹⁾ Laberthonnière, *La Religion de Descartes*, Annales de Philosophie Chrétienne, août 1911, p. 522.

²⁾ On croyait alors que la mère de Descartes était bretonne, ce sont les petits inconvénients de la théorie chère à Taine.

sagesse prudente et quelle finesse de tact il se conduisit en Hollande, avec quel art il sut amener à lui les Jésuites et la Sorbonne, et ménager l'Eglise et toutes les puissances, je me dis qu'il y avait dans Descartes, l'étoffe d'un profond politique, et je me rappelle involontairement qu'il est né à quelques pas du château de Richelieu et que la Touraine est le berceau de sa famille » ¹⁾). *Involontairement* est peut-être excessif... Comme par hasard, Fouillée eut la même association d'idées : « Sa prudence de Tourangeau, son esprit de conduite, sa finesse, sa patience politique, son art de ménager les puissances, tout en arrivant à ses fins, font songer qu'il est né à quelques pas du château de Richelieu » ²⁾). Toutes les difficultés désormais sont aplanies. L'affaire de Galilée ? N'oublions pas que « Descartes, génie hardi dans le domaine des idées pures, était craintif et timide sur le terrain de la pratique et de l'application » ³⁾). « Le décret inquisitorial le frappe d'une sorte de frayeur sacrée, et avec une timidité qui nous étonne, il se cache et appelle le sophisme à son aide; il cherche à se tromper et à tromper les autres... L'Histoire doit frapper d'un blâme énergique l'obéissance servile de Descartes » et, se substituant l'Histoire, qui d'ailleurs a autre chose à faire qu'à distribuer des prix et des punitions, Millet flétrit vigoureusement la lâcheté du grand réformateur : « La conduite de Descartes à cette époque est une tache dans sa vie » ⁴⁾). Toutes ces déclamations ne mériteraient même pas d'être relevées, si la compréhension du cartésianisme n'était pas en jeu : mais lorsque le même Millet arrive devant la théorie cartésienne de l'âme, il constate que le passage de la « chose qui pense » à l'âme substance est artificiel : probablement « sentant la faiblesse de cette preuve, l'a-t-il soutenue quand même, pour donner un appui aux croyances chrétiennes, et aussi pour ne pas exciter les fanatiques contre lui » ⁵⁾). C'est très simple; c'est même trop simple.

¹⁾ Millet, *Descartes avant 1637*, p. 36.

²⁾ Fouillée, *Descartes*, p. 24.

³⁾ Millet, *Descartes avant 1637*, p. 26.

⁴⁾ Idem, p. 289.

⁵⁾ Idem, p. 226.

En réalité, la prudence de Descartes ne peut être invoquée qu'à propos de deux faits : l'affaire de Galilée et la publication des *Méditations*; mais si ce que nous avons dit à leur sujet est exact, les choses se présentent d'une manière infiniment moins dramatique qu'on ne l'a cru. Aucune « frayeur sacrée » n'a fait frissonner Descartes devant la condamnation de Galilée : il la considère comme une *gaffe*, c'est la seule expression qui convienne; la même aventure est arrivée avec les antipodes, et la même issue doit être attendue; il en plaisante : si les ministres protestants fulminent, eux aussi, contre le mouvement de la terre, les cardinaux se croiront peut-être tenus de l'adopter ! Son sommeil n'est hanté par aucune vision horrible; il ne craint ni d'être brûlé, ni d'être torturé; sa conscience est parfaitement tranquille : l'infailibilité de l'Eglise n'est pas engagée dans l'affaire, mais seulement l'ignorance de quelques théologiens; quant au sort fait à l'innocent Galilée, Descartes n'en a jamais paru autrement ému... Il est ennuyé, certes, de retarder la publication de son livre, il signale à ses hautes relations le tort que personnellement lui cause le décret; pourtant, toutes ces démarches n'éveillent nullement l'image d'un auteur angoissé, qui fuit en serrant son manuscrit contre son cœur, mais d'un gentilhomme piqué dans son orgueil qui d'un geste sec referme son tiroir; ce qui nous frappe, c'est surtout le ton hautain de sa correspondance, cette manière suffisante de dire aux gens : « Vous seriez bien heureux de connaître mes papiers, mais ne comptez pas que je vais sacrifier mon repos à quelques pages d'imprimerie... débrouillez-vous. » Le décret ne fut pas rapporté, comme Descartes l'espérait; cela ne l'empêcha pas de publier les *Principia* et d'expliquer, comme on le sait, le mouvement de la terre; la terre ne tourne pas autour du soleil, mais elle est emportée dans un tourbillon qui tourne autour du soleil; elle est immobile de la même manière qu'un passager sur le bateau qui le transporte. Milhaud¹⁾ a très justement remarqué que cette manière de tourner la difficulté était un enfantillage qui ne pouvait tromper personne, les censeurs romains moins que

¹⁾ Milhaud, *Descartes savant*, p. 19 sq.

tous autres; en réalité, ce n'est pas simplement une manière de tourner la difficulté, mais bien une théorie très sérieuse qu'il avait énoncée avant la condamnation de Galilée¹⁾; qu'il ait ensuite insisté sur le mérite particulier de sa théorie, qu'il ait proclamé très haut qu'elle seule respectait l'immobilité de la terre, ceci est trop humain pour être grave, s'il est établi qu'il n'a pas *inventé* un artifice pour déguiser une vérité.

Il en est de même pour la publication des *Méditations*; la défense de Dieu est un prétexte, dit M. Adam, Descartes « joue un double jeu »; et « pourquoi ce double jeu qui ressemble à une comédie? » pour séduire les théologiens; la physique est une pilule amère qu'ils avaleront sans s'en apercevoir dans une confiture métaphysique; « il prend ses mesures le plus habilement qu'il peut »; « tout cela est en dehors de son plan d'études et du programme qu'il s'est tracé. C'est une tactique à laquelle il se croit obligé pour le succès de ses opérations principales, mais qui les retardent », car il « ne peut pas renouveler à ses dépens l'aventure de Galilée » (XII, p. 304 sq.). Deux lettres à Mersenne, que nous avons rapportée, découvrent sa véritable pensée; nous les avons situées : nous avons montré comment l'idée d'écrire un ouvrage apologétique était un très ancien projet de Descartes, et comment, au moment de le réaliser, il l'a associé à des polémiques passagères qui expliquent les deux textes cités.

Restent donc quelques réflexions dont volontiers on se sert pour accentuer la prudence de Descartes. M. Blondel, par exemple, le qualifie : « attentif en habile tacticien à *chercher des biais pour ne pas étonner les gens* (I, p. 194 — IX, *Principes*, p. 201), et à pousser insensiblement sa doctrine en louvoyant tant qu'il faut, au point de se ménager le moyen de

¹⁾ Il conviendrait alors de prendre au sérieux sa déclaration : « Pour la censure de Rome touchant le mouvement de la Terre, je n'y vois aucune apparence; car je nie très expressément ce mouvement. *Je crois bien que d'abord on pourra juger que c'est de parole seulement que je le nie*, afin d'éviter la censure à cause que je retiens le système de Copernic; mais lorsqu'on examinera mes raisons, je me fais fort qu'on trouvera qu'elles sont sérieuses et solides, etc.... » (1644, V, p. 550).

désavouer ce qu'il a risqué (I, p. 137), pourvu qu'il y *trouve son compte et ses sûretés* (I, p. 370), n'osant *jamais rien contre la volonté des puissants* (VII, p. 603) » ¹⁾. Il est très instructif de rétablir ces bouts de phrase dans leur contexte :

Premier texte : Nous sommes en décembre 1630; il est très embarrassé pour exposer sa physique, parce que le monde est « un véritable chaos » qu'il doit débrouiller avant d'arriver à une rédaction claire et complète de sa physique. Ce travail de rédaction soulève une autre difficulté il faut se faire comprendre, sinon il est inutile d'écrire : « J'ai mille choses diverses à considérer toutes ensemble, pour trouver un biais par le moyen duquel je puisse dire la vérité, sans étonner l'imagination de personne, ni choquer les opinions qui sont communément reçues. C'est pourquoi je désire prendre un mois ou deux à ne penser à rien autre chose » (I, p. 194). Descartes à trente-quatre ans; ce n'est pas un impétueux jeune homme qui veut faire son entrée dans les lettres avec fracas; il désire simplement se faire entendre, et pour cela ne pas parler aux gens un langage qu'ils ne comprendront pas; ces difficultés d'expression sont accrues par la nature exceptionnellement délicate du sujet traité : la nouvelle physique doit raconter la création du monde; il faut obtenir du lecteur *qu'il se mette à un certain point de vue*; il faut lui faire comprendre la différence qui distingue, sans les opposer, la *genèse logique* de Descartes et la *Genèse historique* de la Bible. « Habile tacticien? » — si l'on veut, mais dans la mesure où tout honnête homme ennemi du scandale est un habile homme, dans la mesure où tout auteur soucieux de se faire entendre est un tacticien... n'oublions pas que « ce biais pour ne pas étonner les gens » est d'abord et avant tout « un biais *pour dire la vérité* », et si Descartes prend un mois ou deux pour la présentation de sa physique, c'est parce que la vérité est en jeu.

¹⁾ Blondel, *Le Christianisme de Descartes*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1896, p. 554. Les références données dans le texte renvoyaient à l'édition Cousin. Nous les avons rapportées à l'édition Adam. On retrouvera les mêmes textes à l'appui de la même thèse dans les articles des *Lettres*, février et mars 1922, de M. Maritain, § 10.

Deuxième texte: c'est le début du § 1 de la quatrième partie des *Principes*. Nous n'avons qu'à répéter les remarques précédentes; Descartes rend raison de la formation de la terre comme s'il parlait d'un monde imaginaire; il explique son point de vue et le caractère hypothétique de sa « génération de la terre »; il y a un ordre logique d'apparition des êtres — c'est celui que l'on trouve dans les *Principia Philosophiae*; il y a un ordre historique de l'apparition des êtres — c'est celui que l'on trouve dans la *Genèse*; y a-t-il un stratagème sous cette distinction? Alors l'expression « habile tacticien » serait singulièrement faible...

Troisième texte: présenté comme le fait M. Blondel, il est très grave, mais il y a une erreur dans sa lecture; Descartes ne veut pas que l'on sache qu'il écrit : « Je vous prie, dit-il à Mersenne, d'ôter plutôt l'opinion à ceux qui la pourraient avoir, que j'aie dessein d'écrire, que de l'augmenter. » Descartes travaille pour sa satisfaction et n'est pas un auteur de profession. « Je vous jure que si je n'avais par ci-devant témoigné avoir ce dessin, et qu'on pourrait dire que je n'en ai su venir à bout, je ne m'y résoudrais jamais. Je crains plus la réputation que je ne la désire... Cela ne m'empêche pas d'achever le petit traité que j'ai commencé, mais je ne désire pas qu'on le sache, afin d'avoir toujours la liberté de le désavouer; et j'y travaille fort lentement, etc... » (I, p. 136-137). Il ne s'agit pas de désavouer le contenu du traité, une fois celui-ci publié, mais l'existence du traité avant sa publication; Descartes y travaille et s'il ne réussit pas, il veut pouvoir s'abstenir d'une publication, sans que tout Paris connaisse ses essais infructueux. Rien n'est plus naturel ¹⁾).

¹⁾ Chose curieuse, Descartes a employé la même expression dans une autre lettre que ni M. Blondel, ni M. Maritain, n'ont signalée: voir I, p. 381. Descartes sollicite des critiques après la publication des *Essais*: « vous m'obligerez de m'apprendre les fautes que vous y aurez remarquées et les jugements qu'on en pourra faire; car d'autant que je ne lui ai point fait porter mon nom, je pense le pouvoir encore désavouer s'il le mérite. » Mais ces lignes sont tirées d'une lettre à Balzac; Descartes se croit tenu de faire le bel esprit, d'affecter la plus vive répugnance pour tout ce qui sent le grimaud et il présenterait volontiers sa Physique comme une amusette. Le mot *désavouer* est prononcé ici avec un accent très

Quatrième texte: on lui reproche de ne pas publier sa physique, mais des *Essais* incomplets; je prépare le chemin, « je fonde le gué » répond-il; faut-il encore que le public y mette de la bonne volonté. « Pour le traité de physique dont vous me faites la faveur de me demander la publication, je n'aurais pas été si imprudent que d'en parler à la façon que j'ai fait, si je n'avais pas envie de le mettre au jour en cas que le monde le désire, et que j'y trouve mon compte et mes sûretés. » Il serait curieux de connaître le nom du destinataire de cette lettre; Descartes traite le public avec hauteur: il n'est le serviteur de personne; il compte, comme la suite le montre, sur la force de la vérité pour dissiper les difficultés; si des gens ne veulent pas l'entendre, il ne se fatiguera pas à parler pour des sourds.

Cinquième texte: il est tiré de la lettre au P. Dinet, provincial des Jésuites. Descartes a déclaré qu'il ne recherchait pas les applaudissements du vulgaire, mais l'approbation des hommes compétents; il a publié des échantillons (les *Essais*) et il désire, avant de continuer, avoir l'opinion d'un ordre qu'il respecte tout particulièrement; il affirme qu'il renoncerait à ses desseins si on lui apportait des raisons d'agir ainsi, qui soient plus justes que celles dont ses amis l'accablent pour l'engager à continuer. Alors — préluant aux formules finales de politesse — il ajoute: « omnino profiteor me nihil scienter contra prudentiorum consilia vel potentiorum voluntatem esse facturum. » Il est juste de considérer le caractère conventionnel de ces amabilités latines et il convient très probablement d'entendre par *potentiorum* ceux qui, comme le P. Dinet, peuvent parler au nom de la compagnie (alors qu'un P. Bourdin ne détient aucun pouvoir et ne jouit d'aucune autorité).

Enfin, M. Blondel ajoute encore: « Il conseille à Régius, assez ironiquement, ce que nous estimerions aujourd'hui dissimulation et pusillanimité. » On reproche souvent à Descartes les conseils qu'il donna à son bouillant disciple; ils sont pourtant bien naturels: vous faites des discours, lui dit en substance

particulier. On ne peut rien rêver de plus artificiel que ces lettres à Balzac, dont on a beaucoup surfait la valeur littéraire.

le sage Descartes, vous provoquez nos ennemis avec vos réquisitoires antiscolastiques : le meilleur moyen de détruire ces vieilleries, c'est de n'en point parler : vos auditeurs ne penseront même plus aux formes scolastiques, si jamais vous ne faites allusion à elles, et un jour ils s'apercevront qu'elles sont absolument inutiles. C'est pourquoi lui-même présentera sa philosophie aux pères Jésuites comme ne contredisant pas le texte d'Aristote¹⁾. Habileté? Prudence? Diplomatie? Pusillanimité?... Mettons-nous un moment à son point de vue : il apporte la vérité, il connaît la routine humaine, il sait que crier et faire du bruit ne servent à rien, surtout lorsque l'adversaire est un vieillard agonisant... ; un seul mot convient : sagesse.

¹⁾ Voir *supra* pp. 117-118. De la même manière, il écrivait, en 1638, à un lecteur des *Essais*, Morin : « Quant au mépris qu'on vous a dit que je faisais de l'Ecole, il ne peut avoir été imaginé que par des personnes qui ne connaissent ni mes mœurs, ni mon humeur. Et bien que je ne me sois guère servi en mes essais des termes qui ne sont connus que par les doctes, ce n'est pas à dire que je les désapprouve, mais seulement que j'ai désiré de me faire entendre aussi par les autres » (II, pp. 201-202). Ces lignes mirent en joie le P. Mersenne. « Vous avez, écrit-il à Descartes, fait un grand coup dans la réponse à M. Morin de montrer que vous ne méprisez pas, ou du moins que vous n'ignorez pas la Philosophie d'Aristote. C'est ce qui a contribué à augmenter l'estime que M. Morin témoigne avoir pour vous » (II, p. 287).

M. l'abbé Beauregard, qui prépare un ouvrage sur l'apologétique de Mersenne et qui connaît très bien le milieu scientifique de ce temps, nous fait remarquer que les rapports entre savants étaient empreints d'une très grande courtoisie — à quelques exceptions près. Parlant d'une divergence d'opinions entre Mersenne et Galilée (il ne s'agit pas du mouvement de la terre), M. de Peyresc écrit à Mersenne : « Quant au sieur Galilée je ne pense pas qu'il puisse être défendu de tenir des avis contraires, puis même que vous avez des expériences contraires, mais je voudrais que ce fût en termes non pas de contradiction ni de Réfutation, mais seulement de proposition modeste comme de choses problématiques et qui seraient peut-être bien soutenables par d'autres raisons que les siennes, car vous n'auriez pas moins votre compte, et le lecteur capable de juger de la vérité ne ferait pas moins le choix de votre avis s'il le trouvait mieux appuyé » et Peyresc ajoute que la postérité saurait gré à Mersenne du « respect et déférence » qu'il aurait ainsi rendu à Galilée, et le ferait, le cas échéant, bénéficier du même traitement. (Manuscrits de Carpentras, t. II, p. 680. Lettre inédite du 2 décembre 1635, communiquée par M. Beauregard.)

Il est de bon ton de ne pas choquer trop brusquement les opinions d'autrui ; Descartes est un homme du monde et se conduira en homme du monde — sauf, lorsque ses adversaires ne méritent pas un tel traitement.

En invoquant sa prudence, les historiens de Descartes ont oublié son amour de l'indépendance et la vivacité de ses répliques. Lorsque la Princesse Elisabeth lui eut annoncé la conversion de son frère au catholicisme et la peine qu'elle en éprouvait, ne lui a-t-il pas répondu brutalement qu'il s'en réjouissait fort, et n'a-t-il pas ajouté, en parlant des protestants: « S'ils considèrent qu'ils ne seraient pas de la religion dont ils sont, si eux, ou leurs pères, ou leurs aïeux n'avaient quitté la Romaine, ils n'auront pas sujet de se moquer, ni de nommer inconstants ceux qui quittent la leur » (janvier 1646 — IV, p. 352). On avouera que rien n'obligeait Descartes à écrire des paroles aussi dures dans une lettre privée; mais il avait l'habitude de dire à ses amis toute sa pensée. Quant à ses ennemis, ils sont traités avec la même franchise. A-t-il jamais hésité à montrer « qu'il avait bec et ongles pour se défendre »? (III, p. 255). Les Jésuites, Voetius, les Théologiens de Leyde et d'Utrecht, Roberval ont pu s'en apercevoir. Quel prince, quel ordre religieux, quel homme aurait pu se vanter d'avoir eu la pensée de Descartes à son service? Il a lui-même défini « sa règle de prudence » et on pourra la méditer; écrivant au Père Charlet, il déclare qu'il n'hésitera pas à entrer en guerre contre l'ordre, si des Jésuites continuent à le maltraiter « *par la règle de prudence qui m'apprend qu'il vaut beaucoup mieux avoir des ennemis déclarés que couverts*; principalement en telle occasion, où n'étant question que d'honneur, d'autant que la querelle éclatera plus, d'autant sera-t-elle plus avantageuse à celui qui aura juste cause » (III, p. 270).

Prudent, il le fut comme tout le monde, mais pas plus que tout le monde; il n'avait aucune vocation pour le martyre, a-t-on dit; c'est vrai, mais il a cela de commun avec tellement d'autres mortels! Une vérité pourtant se cache sous ces remarques: les historiens de Descartes ont bien pressenti que sa vie était un conflit, et c'est ce qu'ils ont voulu exprimer en parlant de sa prudence; mais ils ont songé à un conflit entre sa pensée et quelque chose d'extérieur à elle: « Hoc mundi theatrum consensurus... larvatus prodeo » (X, p. 213): je m'avance masqué, parce que la scène du monde ne saurait me recevoir avec mon

visage... En réalité, le conflit existe à l'intérieur de la conscience de Descartes : « Car je puis dire en vérité, que si je n'avais suivi que mon inclination, je n'aurais jamais rien fait imprimer, et que je n'ai point d'autre soin que de m'acquitter de mon devoir » (IV, p. 588)... « Je ne suis pas de ces insensés qui ne se laissent point toucher par le succès » (IV, p. 157-158); d'une part il désire passionnément vivre en paix, il fuit Paris et ses divertissements, il ne se marie pas, il répète qu'il n'est pas un fabricant de livres, qu'il travaille pour sa simple satisfaction; et, d'autre part, il passe toute sa jeunesse à parcourir l'Europe, en Hollande il vit presque en nomade, dans ses dernières années il songe à diriger une grande école, il va mourir en Suède, il publie des œuvres dont l'originalité ne lui échappait pas, il accepte des polémiques et les provoque lui-même, il rêve de remplacer Aristote dans les écoles, et d'associer à son œuvre des princes et des rois; d'un côté c'est la vie du sage, celle qui de tout temps retient dans nos provinces des milliers d'esprits cultivés et érudits, parce qu'une bibliothèque, un petit atelier ou des collections suffisent à leur bonheur; de l'autre c'est le démon de l'ambition qui enivre si bien les hommes qu'ils oublient le prix de la tranquillité et qu'ils sacrifient leur repos au mirage de la gloire. La vie spéculative... la vie active... ce sont bien les deux routes qui se sont ouvertes devant Descartes, comme devant tant d'autres; mais lorsqu'on a entrevu la beauté de chacune d'elles, il est impossible de se donner à l'une sans regretter l'autre; le souvenir de la première flottait dans son âme, et c'est pourquoi sa vie tout entière est un duel entre les deux hommes qu'il aurait voulu être — duel sans fin, puisque le vainqueur ne fut jamais assez fort pour tuer le vaincu.

III. — *La Pensée religieuse de Descartes et la Philosophie cartésienne.*

La psychologie des philosophes, si intéressante qu'elle soit, n'a pas sa fin en elle-même, mais dans l'intelligence de leur système. Descartes a donc voulu défendre la cause de Dieu,

combattre les athées et les libertins, fonder une philosophie chrétienne; pourtant ce n'est pas une philosophie religieuse et nous avons été obligés d'établir longuement cet aspect de son œuvre, car, au premier abord, il n'est pas apparent. Le *Discours de la Méthode*, les *Principes* et même les *Méditations* sont des œuvres laïques, bien différentes des *Méditations chrétiennes* de Malebranche.

Quelle singulière philosophie chrétienne! On y parle de Dieu, certes, mais du Dieu des philosophes et non du Dieu d'amour qui a donné son Fils aux hommes; on y parle de morale, mais on s'abstient de la faire bénéficier de l'enseignement révélé; on y parle du monde, mais on est fort bref sur l'épisode initial de la création; enfin, le problème de l'homme n'y est même pas posé: d'où vient l'homme? Où va-t-il? Quelle est sa condition ici-bas? Pourquoi est-il si imparfait? Qu'est-ce que le mal? Descartes ne s'intéresse guère au problème du péché, et qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne sans une philosophie du péché, alors que le païen Plotin et le juif Spinoza en font un élément essentiel de leur doctrine!

Il y a d'ailleurs une incompatibilité d'humeur irréductible entre Descartes et ceux qui ont associé étroitement la vie religieuse et la spéculation philosophique. Pascal est à leur tête: « Ecrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences: Descartes ». « Je ne puis pardonner à Descartes; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu, mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement; après cela il n'a plus que faire de Dieu ». « Descartes inutile et incertain »¹). Blanchet, dans ses articles sur les sources du pari Pascal, fait même de l'anticartésianisme une des inspirations essentielles de l'apologétique nouvelle²). « Entre Pascal et Descartes, il y a plus que des différences profondes de pensée atténuées en certains points par quelques accords et par une commune participation à

¹) Pascal, *Pensées et Opuscules*, Edition Brunshvicg, pp. 360 et 361.

²) Blanchet, *L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal*, Revue métaphysique et de Morale 1919.

l'esprit de la science nouvelle : il y a une différence saisissante de dispositions intellectuelles ou, pour mieux dire, d'états d'âme » ¹⁾). Cette remarque de Delbos vaut pour tous ceux qui, à la suite de Pascal, ont dénoncé la malfaisance du cartésianisme. « Il se comportait, dit M. Laberthonnière, à la manière des mondains, et se désintéressait du problème religieux en se soustrayant, par le divertissement de la science, à l'inquiétude éternelle de la destinée. En effet, ni ce problème, ni cette inquiétude ne paraissent à aucun moment avoir été le ressort de ses démarches » ²⁾); il n'avait pas « le sentiment du péché », du moins « en ce sens qu'un tel sentiment ne conditionnait en lui aucune démarche intellectuelle et n'avait point de place dans sa pensée systématique » ³⁾); « tout ce qui a jamais été l'objet de l'ascèse et de la méditation chrétienne, la lutte de l'esprit contre la chair, le renouvellement intérieur, le dégagement de soi-même à opérer douloureusement, tragiquement, par le renversement de perspective qui, dans la vie et dans la pensée, substitue les fins éternelles aux fins temporelles, la renaissance évangélique par laquelle on ouvre les yeux à ce qu'on ne savait pas voir, les oreilles à ce qu'on ne savait pas entendre, le cœur à ce qu'on ne savait pas aimer; le mystère du Christ, en un mot, par où se révèle notre filiation divine, par où s'implante en nous l'obligation surnaturelle de vivre en fils de Dieu à travers le monde même et qui met dès maintenant dans notre existence l'unité suprême d'une destinée suprême, tout ce qui a rempli et illuminé l'âme de saint Augustin et de tant d'autres, tout ce qu'un Pascal mettra en œuvre pour son apologie de la religion, tout ce qu'un Malebranche s'efforcera, à sa façon, d'introduire dans le cartésianisme, tout cela est resté étranger, non pas sans doute à la vie même de Descartes, mais à son esprit et à sa pensée réfléchie. Evidemment, à tout cela il a participé dans une certaine mesure, mais médiocrement, comme un homme qui, s'insérant dans un milieu social, en prend les habitudes, idées et pra-

¹⁾ Delbos, *La Philosophie française*, p. 49.

²⁾ *La Théorie de la foi chez Descartes*, Annales etc..., juillet 1911, page 399.

³⁾ *La Religion de Descartes*, Annales etc..., septembre 1911, p. 630.

tiques, afin d'y trouver sécurité et consistance pour tourner intérieurement toute son attention et extérieurement toute son activité vers autre chose » ¹⁾).

Ces réactions de la conscience religieuse devant le cartésianisme sont des *faits* dont nous devons tenir compte; il ne suffit pas d'y répondre par d'autres faits et de citer Bossuet, Arnauld et Malebranche. Un problème se pose que la psychologie du philosophe est incapable de résoudre : comment les intentions apologétiques de Descartes ont-elles pu s'exprimer dans un système où les choses religieuses tiennent si peu de place, et où les problèmes essentiels de la vie chrétienne ne sont même pas posés? Pour achever de rendre intelligible la pensée religieuse de Descartes, il faut donc la suivre jusqu'au moment où elle s'insère dans la philosophie cartésienne et où elle revêt un aspect systématique; il faut discerner comment la foi de Descartes et sa raison associent leurs vérités... Tout philosophe qui accepte l'héritage d'une tradition religieuse est obligé de déterminer les rapports de sa foi et de sa raison, pacte spirituel qui est l'introduction nécessaire aux spéculations ultérieures. Toute étude consacrée à un philosophe médiéval s'ouvre par un chapitre sur cette question : pourquoi vis-à-vis de Descartes ne procéderait-on pas de la même manière?

Descartes, il est vrai, n'a jamais éprouvé le besoin d'écrire lui-même ce chapitre — preuve que la question était pour lui résolue et d'une manière si naturelle qu'il jugeait inutile d'en parler; sa conception des rapports de la foi et de la raison fait donc partie de cet ensemble d'idées qui se glissent en nous avant l'éveil de la réflexion, sorte de subconscience intellectuelle, trop profondément enracinée dans l'être pour que le doute méthodique puisse descendre jusqu'à elle; une doctrine n'est pas comparable à une juxtaposition d'objets solidement scellés entre eux et étalés le long d'une ligne droite; toute doctrine est d'abord une conscience vivante, c'est-à-dire une série de plans superposés : à la surface émerge le système, c'est-à-dire un groupe d'idées clairement exprimées et logiquement ordonnées;

¹⁾ Idem, p. 628.

pour en trouver l'introduction véritable il faut quitter ce plan et explorer les régions inférieures; c'est là que l'éducation dépose les principes religieux et moraux, que les conversations sèment les suggestions, que la doctrine mûrit...

Cette exploration nécessairement imparfaite diminue-t-elle la valeur du système? pas plus que la chimie végétale n'enlève au fruit sa saveur et à la fleur sa beauté; au contraire, l'histoire de la philosophie cesse ainsi d'être un vaste musée qui offre à l'amateur d'idées une riche collection d'admirables choses mortes. Les rapports de la foi et de la raison sont pour Descartes des données immédiates de sa conscience philosophique — conscience philosophique formée à la Flèche et développée dans les milieux religieux dont nous avons parlé. Lorsque les circonstances le placeront devant cette question, elle lui dictera certaines réactions que nous devons décrire, et c'est avec les éléments ainsi recueillis que nous composerons cette préface indispensable à l'œuvre de Descartes.

DEUXIÈME PARTIE

LES RAPPORTS DE LA RAISON
ET DE LA FOI

CHAPITRE I

LE PROBLÈME — LA MÉTHODE

Une étude comme celle-ci ne peut être que le fruit de minutieuses analyses; prendre chacun des textes dans lesquels Descartes parle de la foi, les situer, déterminer leur sens, et se soumettre à ce sens, tel est le seul moyen de faire revivre sa pensée sans trop lui prêter la nôtre. En tête de ces documents, il convient de mettre le plus ancien; Descartes, dans la troisième des *Règles pour la direction de l'esprit*, indique comment on acquiert la science: il ne faut pas se contenter des opinions d'autrui ou de simples probabilités; il ne faut s'attacher qu'aux vérités évidentes et à celles qui s'en peuvent déduire; ce développement sur l'intuition et la déduction se termine ainsi:

« Voilà les deux voies les plus sûres pour arriver à la science; l'esprit ne doit pas en admettre davantage, mais toutes les autres doivent être rejetées comme suspectes et sujettes à l'erreur; ce qui néanmoins ne nous empêche pas de croire que les choses qui nous ont été révélées par Dieu sont les plus certaines de toutes nos connaissances, puisque la foi qu'on a en elles, comme dans toutes les choses obscures, est un acte, non de l'esprit (*ingenii*), mais de la volonté; et si elle a des fondements dans notre intelligence, c'est surtout par l'une des voies déjà indiquées qu'on peut et qu'on doit les trouver, comme peut-être nous le montrerons plus amplement un jour » (X, p. 370).

Ces lignes appartiennent à des notes personnelles; elles ont été écrites on ne sait à quelle époque, mais sûrement à un moment où, pleinement maître de sa pensée, Descartes fit un

examen de conscience intellectuel, et dégagea de ses études la méthode qu'il avait forgée ou plutôt qui s'était formée toute seule à l'épreuve; elles contiennent déjà les thèmes qui reviendront sans cesse. Remarquons:

1° La foi apparaît à propos de la règle de l'évidence.

2° La valeur de la foi: sa certitude est aussi grande que celle de l'évidence.

3° La psychologie de la foi: c'est un acte de volonté.

4° L'intelligence intervient dans l'acte de foi, et ce n'est pas une intelligence différente de celle qui, par l'intuition et la déduction, construit la science.

5° Enfin, Descartes promet de parler un jour des rapports de la foi et de la raison; la déduction est évidemment celle des deux voies rationnelles qui démontrera les fondements de la foi: quant à l'ouvrage auquel Descartes peut songer, il est probable que c'est le traité de la divinité dont il parle à Mersenne en 1628, si les *Regulae* sont, comme on le pense, de cette époque.

Il convient alors d'ouvrir notre enquête par une lecture des œuvres que Descartes a publiées¹⁾; avouons tout de suite que la moisson ne sera pas riche.

1° Dans le *Discours de la Méthode*, nous trouvons deux textes bien connus:

a) Dans la première partie, Descartes passe en revue les sciences qu'on lui a enseignées; il arrive à la théologie, et nous dit tout simplement qu'il ne se sentait aucune vocation pour ce genre d'études.

« Je réverais notre Théologie, et prétendais, autant qu'aucun autre, à gagner le ciel; mais ayant appris, comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que, pour entreprendre de les

¹⁾ Nous laissons volontairement de côté les *Réponses aux Objections*, et les *Notae in programma quoddam*; ce sont des textes provoqués; auparavant il faut voir quand et comment Descartes, en développant sa doctrine, croit bon de parler de la foi.

examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme » (VI, p. 8).

b) Dans la troisième partie, Descartes se donne une morale provisoire; c'est un ensemble de préceptes pratiques qui sont placés par delà le vrai et le faux, et qui ne seront pas passés en revue au moment du triage général de ses connaissances.

« Après m'être ainsi assuré de ces maximes, et les avoir mises à part avec les vérités de foi, qui ont toujours été les premières en ma créance, je jugeais que pour tout le reste de mes opinions, je pouvais librement entreprendre de m'en défaire » (VI, p. 28).

2^o *Les Principia Philosophiae*.

a) Première partie, article 25. Descartes a démontré l'existence de Dieu et a insisté dans l'article 24 sur sa nature infinie.

25. — *Et qu'il faut croire tout ce que Dieu a révélé encore qu'il soit au-dessus de la portée de notre esprit.*

« Tellement que, s'il nous fait la grâce de nous révéler, ou bien à quelques autres, des choses qui surpassent la portée ordinaire de notre esprit, tels que sont les mystères de l'Incarnation et de la Trinité, nous ne ferons point difficulté de les croire, encore que nous ne les entendions *peut-être* pas bien clairement. Car nous ne devons point trouver étrange qu'il y ait en sa nature, qui est immense, et en ce qu'il a fait, beaucoup de choses qui surpassent la capacité de notre esprit » (IX, p. 36) ¹).

b) Première partie, article 76. C'est le dernier article de la première partie : Descartes a achevé d'énoncer les principes de la connaissance humaine et il va passer aux principes des choses matérielles. A l'article 75, il a résumé dans un dernier tableau tout ce qu'il faut observer pour bien philosopher, c'est-

¹) Nous donnons la traduction de 1647, parce qu'il n'y a pas ici de différence essentielle avec le texte latin. Le *peut-être* n'existe pas dans le texte latin.

à-dire pour aboutir à des perceptions claires et distinctes, et à ce moment il détache dans l'article 76 une sorte d'appendice dont le sens est net : avant de continuer, il tient à rappeler encore une fois qu'il faut rejeter toute autorité en philosophie et que, dans ce qui suit, il se considère comme parfaitement libre.

76. — *Autoritatem divinam perceptioni nostrae esse praefere-
rendam: sed ea seclusa non decere philosophum aliis quam
perceptis assentiri*¹⁾.

« Praeter caetera autem, memoriae nostrae pro summa regula est infigendum, ea quae nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda. Et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clarum et evidens, aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinae potius quam proprio nostro iudicio fidem esse adhibendam. Sed in iis, de quibus fides divina nihil nos docet, minime docere hominem philosophum aliquid pro vero assumere, quod verum esse nunquam perspexit; et magis fidere sensibus, hoc est, inconsideratis infantiae suae iudiciis, quam maturae rationi » (VIII, p. 39).

3^o *La Préface des Principes de Philosophie*. Descartes définit la Philosophie comme l'étude de la *Sagesse*; où trouve-t-on la *Sagesse*? dans les données de la conscience, l'expérience, la conversation, la lecture.

« Et il me semble que toute la *Sagesse* qu'on a coutume d'avoir n'est acquise que par ces quatre moyens, car je ne mets point ici en rang la révélation divine, parce qu'elle ne nous conduit pas par degrés, mais nous élève tout d'un coup à une créance infaillible » (IX, p. 5).

¹⁾ Voici la traduction française de 1647, qui est plus fade et plus délayée:

« Surtout nous tiendrons pour règle infaillible que ce que Dieu a révélé est incomparablement plus certain que le reste; afin que, si quelque étincelle de raison semblait nous suggérer quelque chose au contraire, nous soyons toujours prêts à soumettre notre jugement à ce qui vient de sa part. Mais, pour ce qui est des vérités dont la Théologie ne se mêle point, il n'y aurait pas d'apparence qu'un homme qui veut être Philosophe reçut pour vrai ce qu'il n'a point connu être tel, et qu'il aimât mieux se fier à ses sens, c'est-à-dire aux jugements inconsiderés de son enfance, qu'à sa raison, lorsqu'il est en état de la bien conduire » (IX, p. 62).

Ces textes nous permettent d'orienter notre enquête :

1° A propos de quoi Descartes parle-t-il de la foi ? à propos du problème de la certitude ; tantôt il accroche directement son texte au développement sur l'évidence (*Regulae* ; art. 76 des *Principia*) ; tantôt il le place avant de poser sa règle de l'évidence, afin d'être débarrassé de tout scrupule (Préface des *Principes*), ou avant le doute méthodique qui ne doit laisser debout que les évidences (3^e partie du *Discours*) ; tantôt enfin il le glisse en parlant des attributs de Dieu, afin que notre goût de l'évidence ne soit pas trop choqué par les mystères de la Révélation (art. 25 des *Principia*).

2° Pourquoi parle-t-il de la foi ? Pour en faire une exception à la première règle de la méthode et pour l'éliminer de sa philosophie. Le domaine de la certitude est plus grand que le domaine de l'évidence : le second seul appartient à la philosophie et à la science. La foi est donc une certitude sans être une évidence ; son contenu est obscur et dépasse la raison ; le philosophe chrétien sait cela, « Fides est argumentum rerum non apparentium » a dit saint Paul, et toute la philosophie chrétienne l'a répété après lui.

3° D'où vient la foi ? Puisqu'elle est l'adhésion à une vérité obscure, ce n'est pas l'objet affirmé qui entraîne l'assentiment ; c'est la grâce qui conquiert le sujet et le dispose à juger sans que la raison ait été illuminée par l'évidence.

Ainsi, et par sa nature, et par son origine, la foi est un mode de connaissance absolument différent de la connaissance rationnelle ; la méthode cartésienne, elle qui pourtant lui livre la science totale, ne saurait conduire l'homme à la foi ; ceci est d'un autre ordre. Laissé maître d'exposer ses idées à sa guise, Descartes n'aurait vraisemblablement rien ajouté aux textes précédents ; les circonstances, — objections, querelles, correspondances — l'ont contraint à moins de réserve ; et ce sont ces pages qu'il nous faut grouper. Peut-être rencontrerons-nous la promesse faite dans les *Regulae* à la fin de la 3^e Règle. La foi et la raison, complètement séparées dans l'œuvre du philosophe, ne peuvent subsister dans sa conscience qu'en vertu d'un pacte dont nous devons retrouver les clauses.

CHAPITRE II

LA FOI

I. — *Psychologie de l'acte de foi.*

L'acte de foi est un acte de volonté (Regula III), puisque l'adhésion n'est pas provoquée par la lumière naturelle. « In fide, dit saint Thomas... non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate » ¹⁾ ou encore « Intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem sed per voluntatem » ²⁾. Cette définition est classique; remarquons qu'elle est parfaitement conforme à la psychologie cartésienne : notre entendement est fini, notre volonté est infinie; la volonté peut donc affirmer bien au delà de ce que la raison comprend; rien ne l'empêche de se porter vers des vérités obscures... La théorie cartésienne du jugement, comme nous le verrons, diminue la distance entre l'acte de foi et le jugement ordinaire, qui, dans la théorie thomiste, se produit sans le concours de la volonté.

D'où vient, dans la foi, cet élan de la volonté? De Dieu. Il faut un don divin pour croire. Toute la psychologie de l'acte de foi tient pour Descartes en une ligne : il est impossible que la foi se mesure à la science des âmes, puisque leur salut en dépend. « Le chemin du ciel n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes » avons-nous lu dans le *Discours* : son analyse ne s'est pas beaucoup enrichie dans ses dernières œuvres, puisque la Préface des *Principes* constate que la foi

¹⁾ *De Veritate*; 14, 1.

²⁾ *Summa Theologica* II-II^{ae}, q. 2, art. 1.

« ne nous conduit pas par degrés, mais nous élève tout d'un coup à une créance infaillible ». A vrai dire, il n'y a pas de psychologie religieuse possible avec une action surnaturelle aussi soudaine et aussi décisive : il n'y a guère place pour les luttes spirituelles, les résistances à la grâce, les hésitations, bref les *phénomènes religieux* que le psychologue, croyant ou incroyant, peut étudier comme des faits naturels. Pour Descartes, une seule remarque suffit : « les idiots et les ignorants peuvent autant que nous jouir du ciel » (V, p. 176)¹.

Cette boutade, que Burman a recueillie, le dispense aussi de s'étendre longuement sur les raisons de croire; saint Thomas a beaucoup insisté sur le rôle des miracles et des prophéties par exemple, pour bien montrer que l'acte de foi est une adhésion rationnelle à une vérité supra-rationnelle. Descartes est tout à fait de cet avis. « Même touchant les vérités de la foi, nous devons apercevoir quelque raison qui nous persuade qu'elles ont été révélées de Dieu avant que de nous déterminer à les croire : et encore que les ignorants fassent bien de suivre le jugement des plus capables, touchant les choses difficiles à connaître, il faut néanmoins que ce soit leur perception qui leur enseigne qu'ils sont ignorants, et que ceux dont ils veulent suivre les jugements ne le sont peut-être pas tant, autrement ils feraient mal de les suivre, et ils agiraient plutôt en automates, ou en bêtes, qu'en hommes » (IX, p. 208, *lettre à Clerselier sur les Cinquièmes Objections*). Ainsi l'homme est toujours obligé de suivre sa raison, et on pourrait facilement appliquer à la foi du charbonnier ces dernières lignes, qui, dans sa pensée, ne se rapportent pas spécialement à la foi. Descartes pourtant n'insiste pas sur cet aspect intellectuel de la foi; d'une part il n'est ni historien, ni théologien, ni professeur d'Ecriture sainte, et d'autre part les raisons de croire participent à la certitude historique et ressemblent plus à des probabilités qu'à des vérités mathématiques.

¹) Cf. août 1638, II, p. 347: « il y a grande différence entre les Vérités acquises et les Révélées, en ce que la connaissance de celles-ci ne dépendant que de la Grâce (laquelle Dieu ne dénie à personne, encore qu'elle ne soit pas efficace en tous), les plus idiots et les plus simples y peuvent aussi bien réussir que les plus subtils ».

Retenons surtout ceci : la foi est essentiellement une action surnaturelle ; la grosse affaire est de gagner le ciel ; pour gagner le ciel, « il faut croire en Jésus-Christ et autres choses révélées, ce qui dépend de la grâce » (III, p. 544) et la distribution de la grâce échappe à toutes règles. Descartes se contente donc de quelques formules thomistes lorsqu'il doit parler du rôle de la volonté et de la raison dans la foi ; car, dans sa pensée, elle est moins un élan de l'homme vers Dieu qu'une action de Dieu sur l'homme, et c'est à ce dernier point de vue qu'il faut se placer pour la décrire.

II. — *L'action divine.*

Descartes a été amené à compléter sa théorie de la foi à propos des secondes objections à ses *Méditations*. Leurs auteurs sont des théologiens et l'évidence cartésienne éveille en eux deux scrupules (IX, p. 100).

1^o *Les Théologiens ont fort bien compris que Descartes ne pensait nullement aux vérités de foi en proclamant le règne des idées claires et distinctes et qu'il les avait mises soigneusement à part* ; mais, ceci accordé, certains cas se présentent où la règle cartésienne est dangereuse : des Turcs embrassent la religion chrétienne, sans bien connaître les raisons de sa vérité ; leur volonté s'est réglée sur des connaissances confuses : donc ils ont eu tort. Telle est l'objection dans sa simplicité ; remarquons qu'en elle-même elle n'est pas spécifiquement d'ordre religieux : j'embrasse le cartésianisme sans avoir de motif clair pour le faire, donc j'ai tort. La conversion religieuse est seulement un des cas particuliers où la méthode cartésienne est dangereuse, mais c'est le cas le plus délicat.

Il y a plus encore : les théologiens ont posé la thèse cartésienne en termes théologiques : « Si la volonté ne peut jamais faillir ou *ne pèche point*, lorsqu'elle suit... les lumières naturelles etc... » Ils introduisent la notion de péché dans la théorie de l'erreur, et ils arrivent à ce résultat paradoxal : les infidèles qui se convertissent commettent un péché !

2° A côté de ce conflit « foi et évidence » apparaît le conflit « vie et évidence » ; comme nous ne connaissons quasi rien avec clarté et distinction, notre volonté ne pourra jamais se déterminer.

Ce dernier danger, Descartes le dissipe facilement ; il n'a qu'à rappeler la distinction qu'il a toujours mise « entre l'usage de la vie et la contemplation de la vérité » (IX, p. 116) et à renvoyer au *Discours de la Méthode*. Le premier, au contraire, l'entraîne dans un long développement où, comme dans la *quatrième Méditation*, il mêle l'erreur et le péché. En analysant ce texte important, nous trouverons :

1° Comment la foi, don de Dieu, sollicite notre volonté.

2° Comment la grâce n'anéantit pas notre liberté dans l'acte de foi.

3° Comment Descartes a conçu un parallélisme rigoureux entre la vie intellectuelle et la vie de la grâce.

Notre point de départ, ne l'oublions pas, est la règle de l'évidence. Descartes commence par montrer que tout le monde a toujours admis ce qu'on lui reproche aujourd'hui : « quel a jamais été le Philosophe ou le Théologien, ou bien seulement l'homme usant de raison, qui n'ait confessé que le danger de faillir où nous nous exposons, est d'autant moindre que plus claire est la chose que nous concevons auparavant que d'y donner notre consentement ? Et que ceux-là pèchent qui, sans connaissance de cause, portent quelque jugement ? » (IX, p. 115). On le voit, il reprend les termes mêmes des théologiens, et il accepte cette assimilation de l'erreur et du péché. Ceci rappelé, il peut affirmer que si les reproches sont valables, ils en atteignent bien d'autres que lui (on retrouve assez souvent cette tactique) : « Ce que vous objectez *touchant la foi qu'on doit embrasser* n'a pas plus de force contre moi, que contre tous ceux qui ont jamais cultivé la raison humaine » ; ses idées appartiennent au domaine commun à tous les philosophes.

« A vrai dire, ajoute-il, elle n'en a aucune contre pas un »,

et ici Descartes esquisse une théorie de la foi qui lui permet de montrer comment Dieu provoque notre adhésion :

« Car, encore qu'on dise que la foi a pour objet des choses obscures, néanmoins ce pourquoi nous les croyons n'est pas obscur; mais il est plus clair qu'aucune lumière naturelle. D'autant qu'il faut distinguer entre la matière, ou la chose à laquelle nous donnons notre créance, et la raison formelle qui meut notre volonté à la donner. Car c'est dans cette seule raison formelle que nous voulons qu'il y ait de la clarté et de l'évidence » (IX, p. 115).

Naturellement suivent deux paragraphes consacrés, l'un à la matière de la foi, l'autre à sa raison formelle. Le premier, il faut l'avouer, n'est tout entier qu'un pur jeu de mots.

« Quant à la matière, personne n'a jamais nié qu'elle peut être obscure, voire l'obscurité même; car quand je juge que l'obscurité doit être ôtée de nos pensées pour leur pouvoir donner notre consentement sans aucun danger de faillir, c'est l'obscurité même qui me sert de matière pour former un jugement clair et distinct » (idem).

Descartes confond *idée obscure* et *idée d'obscurité*; cette dernière peut être claire et distincte, alors que la première par définition... Laissons donc ce passage assez mal venu, et continuons la description de l'acte de foi dont la matière est obscure.

Quelle est sa raison formelle? Dans la vie intellectuelle, notre volonté sanctionne le jugement lorsque l'évidence s'impose à l'esprit. Dans la foi, il en est de même; mais l'évidence dont il s'agit ici, est d'un autre ordre :

« Il faut remarquer que la clarté ou l'évidence, par laquelle notre volonté peut être excitée à croire, est de deux sortes: l'une qui part de la lumière naturelle, et l'autre qui vient de la grâce divine.

« Or, quoiqu'on dise ordinairement que la foi est des choses obscures, toutefois cela s'entend seulement de sa matière, et non point de la raison formelle pour laquelle nous croyons; car, au contraire, *cette raison formelle consiste en une certaine lumière intérieure, de laquelle Dieu*

nous ayant surnaturellement éclairés, nous avons une confiance certaine que les choses qui nous sont proposées à croire, ont été révélées par lui, et qu'il est entièrement impossible qu'il soit menteur et qu'il nous trompe : ce qui est plus assuré que toute autre lumière naturelle, et souvent même plus évident, à cause de la lumière de la grâce » (IX, p. 116).

Telle est la théorie de la foi : c'est un don de Dieu et c'est une lumière; dans la mesure où elle est une lumière, la grâce agit sur la volonté de l'homme comme la clarté, et il y a une espèce d'évidence dans l'acte de foi comme dans l'intuition des natures simples. Que devient dans ces conditions le paradoxe des infidèles?

« Et certes les Turcs et les autres infidèles, lorsqu'ils n'embrassent point la religion chrétienne, ne pèchent pas pour ne vouloir point ajouter foi aux choses obscures, comme étant obscures; mais ils pèchent, ou de ce qu'ils résistent à la grâce divine qui les avertit intérieurement, ou que, pèchant en d'autres choses, ils se rendent indignes de cette grâce. Et je dirai hardiment qu'un infidèle qui, destitué de toute grâce surnaturelle, et ignorant tout à fait que les choses que nous autres chrétiens croyons, ont été révélées de Dieu, néanmoins, attiré par quelques faux raisonnements se porterait à croire ces mêmes choses qui lui seraient obscures, ne serait pas pour cela fidèle, mais plutôt qu'il pécherait en ce qu'il ne se servirait pas comme il faut de sa raison.

« Et je ne pense pas que jamais aucun Théologien orthodoxe ait eu d'autres sentiments touchant cela; et ceux qui liront mes *Méditations* n'auront pas sujet de croire que je n'ai point connu cette lumière surnaturelle, puisque, dans la quatrième, où j'ai soigneusement recherché la cause de l'erreur ou fausseté, j'ai dit, en paroles expresses, qu'elle dispose l'intérieur de notre pensée à vouloir, et que néanmoins elle ne diminue point la liberté » (IX, p. 116).

Cette réponse est assez curieuse : elle signifie, au fond, que l'erreur est un péché. Mais, c'est la dernière ligne qui doit nous éclairer; en voyant comment Descartes se représente l'erreur, nous connaissons un nouvel aspect de la foi : *la foi laisse l'homme entièrement libre*. Comme il y a un rigoureux parallélisme entre l'action de la grâce et l'action de la raison, nous connaissons la première en regardant la seconde, et c'est pourquoi la quatrième Méditation, avec deux lignes sur la foi, en contient toute une description.

« La Quatrième Méditation tout entière, a pu dire M. Gilson, est un tissu d'emprunts faits à la théologie de saint Thomas et à celle de l'Oratoire. Il n'est pas exagéré de dire qu'elle ne contient rien d'original, si ce n'est l'ordre selon lequel ces matériaux sont disposés. Sur ce point la pensée de Descartes vit de lectures et de souvenirs » ¹⁾. M. Gilson a très justement dégagé le sens de cette Méditation : « Ce que Descartes veut expliquer, ce n'est pas la possibilité de l'erreur en tant que telle, mais la possibilité de l'erreur en tant qu'elle est un mal » ²⁾, et c'est pour résoudre le problème de l'erreur considérée comme un mal, qu'il fait appel à ses souvenirs; l'enseignement de la Flèche appuyé sur saint Thomas et l'enseignement de Gibieuf appuyé sur saint Augustin concordaient sur ce point : d'une part le mal, c'est la privation d'un bien et il est la marque du néant d'où nous venons; Dieu n'en peut donc être la cause, parce que ce qui n'est rien n'a pas de cause; d'autre part. Dieu, certes, pouvait nous créer infaillibles, mais à condition de ne pas faire de nous des êtres libres. Descartes, comme l'a montré M. Gilson, prend cette théorie du péché et la transforme en théorie de l'erreur; il étend ce que saint Thomas disait du *judicium* à ce que le docteur eût appelé *electio* ³⁾. En effet, dans le jugement, l'entendement voit une proposition vraie et la volonté la sanctionne; mais comme la volonté est libre, elle est une puissance infinie d'affirmation, elle déborde l'en-

¹⁾ Gilson, *La Liberté* etc., p. 441.

²⁾ Id., pp. 215-216.

³⁾ Id., p. 266.

évidemment et affirme des propositions que l'entendement a déjà
au temps de l'erreur.

Puisque la théorie de l'erreur est reliée sur la théorie de
l'innocence, erreur et vérité sont nécessairement les deux faces d'un
même coin, nous sommes des êtres fins, donc pourvus d'une
vérité inhérente, la racine du mal et de l'erreur est la même.
Pourtant, dans l'écrit qu'il passe en tête des *Méditations*,
Descartes, mis en face par les objections d'Arnauld, insiste sur
le caractère philosophique de la *Quatrième Méditation* et
ajoute : « Il est à remarquer que je ne traite nullement en ce
livre du péché, du bien et de l'erreur qui se trouvent dans la
pensée du bien et du mal, mais seulement de celle qui arrive
dans le jugement et le raisonnement du vrai et du faux ; et que
je n'intends point y parler des choses qui appartiennent à la
loi ou à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui
regardent les vérités spéculatives et connues par l'aide de la
seule lumière naturelle » (VII, p. 15 et IX, p. 11)¹.

Il s'agit évidemment longuement de passage : « Mais ce n'est là
qu'une limite, et Descartes n'exprime pas en cet endroit sa véri-
table pensée. Il prend simplement une mesure de sécurité.
C'est à la suite de certaines objections d'Arnauld, résumées
en abrégé au chapitre de grâce, que Descartes ajoute
ce résumé des *Méditations* avec présente restriction. En ré-
sulté, la véritable pensée de Descartes était tout autre, et puisque
il s'en est souvenu à donner deux versions différentes aux pro-
posées de l'erreur et du péché, mais il voulait demeurer en de-
hors que prouve tout le livre de la philosophie. En effet ne
faut-il pas qu'il avait pu, et dans le texte même
des *Méditations* plus d'une expression échappée à l'erreur con-
stant et évident à la restriction de l'écrit. Tantôt Descartes
parle de la grâce au même temps que de la lumière naturelle ;
tantôt il parle de la rectitude : « vrai et bon », confondant ainsi
ou, en d'autres termes, les deux problèmes du mal et de l'erreur ; toutes
expressions qui prouvent à quel point Descartes avait les deux
problèmes devant lui, et comment il les a confondus »².

¹ Ce passage a été ajouté après lecture des objections d'Arnauld.
A. Merenne, 15 mars 1841, III, p. 224.

² Guen, *La liberté, etc.*, pp. 276 et 277.

M. Gilson a parfaitement raison d'insister sur ce dernier point; mais, à notre sens, Descartes n'a nullement confondu les deux problèmes dans la Quatrième Méditation; il n'a pas davantage usé d'une feinte dans l'abrégé; enfin il n'avait pas à donner deux solutions différentes aux problèmes de l'erreur et du péché, pour l'excellente raison qu'un parallélisme complet développe ces deux questions sur deux plans différents, mais selon un même mouvement.

1^o Qu'on relise le texte de l'abrégé. Descartes ne dissimule pas l'unité profonde qui relie erreur et péché, et dans ce texte même il définit le péché « l'erreur qui se commet dans la poursuite du bien et du mal »; il dit simplement qu'il ne s'en est pas occupé — et c'est vrai.

2^o Où trouve-t-on une théorie du péché dans cette quatrième Méditation? On trouve une théorie de l'erreur, qui s'applique au péché dans la mesure où celui-ci est une erreur. M. Gilson cite des textes où *veri* et *boni* sont associés¹⁾, où Descartes met sur le même plan erreur et péché, et il les présente comme « échappés » à sa plume. Au contraire, nous croyons que ce parallélisme est voulu; toujours heureux lorsqu'il peut ramener à l'unité, Descartes n'a pas répété ces expressions par distraction; et en montrant comment l'erreur et le péché ont une même racine dans notre nature finie, il est d'autant plus libre pour assigner à chacun sa tâche : le théologien racontera l'histoire du péché, exposera comment les mérites et les démérites s'équilibrent devant le tribunal divin, quelles sont les règles précises dont la violation est un crime, quels sont les degrés dans la faute et quelles sont les conditions du rachat; tout cela n'empêche pas que le philosophe peut sans témérité parler du péché comme d'une erreur, erreur dont les conséquences et les remèdes ne sont pas de son domaine: c'est par défaut de connaissance que l'homme se trompe et pèche; pour Descartes, c'est même l'enseignement le plus pur de l'Ecole²⁾; aussi loin de cacher cette parenté, il associe à plaisir dans la Quatrième

¹⁾ VII, p. 58, lignes 1 à 5 et 10; VII, p. 60, lignes 28 à 31.

²⁾ I, p. 366, son commentaire de: *omnis peccans est ignorans*.

Méditation ces deux défauts humains et il ne songe même pas à opposer un *distingo* aux auteurs des deuxièmes Objections. Bien mieux, il embrouille lui-même les choses; dans la Quatrième Méditation, nous ne croyons pas qu'il ait confondu les deux questions, et, en général, nous croyons que cette Méditation est beaucoup plus *composée* que ne l'a cru M. Gilson; mais l'expression de M. Gilson est tout à fait juste, lorsqu'on arrive à la réponse aux deuxièmes objections: le péché est une sorte d'erreur, avons-nous vu, alors Descartes en conclut: « l'erreur est un péché »; donc l'infidèle commet un péché s'il ne se sert pas comme il faut de sa raison; et ici la première règle de la méthode est devenue un onzième commandement de Dieu.

3° Enfin, nous arrivons aux deux lignes sur la foi et l'évidence; M. Gilson les considère, elles aussi, comme « échappées » à sa plume; comme précédemment nous sommes convaincu qu'elles sont sciemment introduites; Descartes ne les oublia pas lorsqu'il reçut les deuxièmes objections. Elles arrivent au moment où il vient de définir la volonté libre et d'indiquer son rôle dans le jugement. Le problème de la liberté se pose devant lui: lorsque la volonté est en présence d'une proposition évidente, est-ce qu'elle est vraiment libre dans son adhésion? Dans son idée, il y a deux évidences: celle de la raison et celle de la grâce; leur action sur l'esprit se développe suivant un même rythme; continuant ce parallélisme, il sauve la liberté, en même temps, dans l'affirmation de la nature simple et dans l'acte de foi. « Afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, *soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée*, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse; et, certes, *la grâce divine et la connaissance naturelle*, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient » (*Quatrième Méditation*, VII, pp. 57 et 58, et IX, p. 46).

La foi est donc un don de Dieu qui sollicite notre

volonté par une espèce de lumière et qui nous laisse notre liberté; ayant calqué sa théorie du jugement sur la théorie thomiste du péché, Descartes peut très facilement établir un parallélisme complet entre la vie de la grâce et la vie de la raison: le péché est un type d'erreur, la foi est un analogue de l'évidence; l'acte de volonté dans les deux cas est libre; c'est ce parallélisme qui explique que les deux ordres ne sont pas confondus et pourtant ne sont pas sans rapport: ici, le rapport est celui de deux lignes qui suivent une même direction, mais sans jamais se rencontrer, si ce n'est dans l'infini; du même coup, la foi et la raison ne se gênent pas, non seulement parce qu'elles ne se rencontrent pas, mais parce que l'acte de foi est construit sur le même type que la connaissance rationnelle, tout en étant de nature différente; la vie de l'esprit, malgré cette dualité, offre donc à l'intelligence éprise d'unité une symétrie harmonieuse entre les mouvements de la grâce et ceux de la raison.

CHAPITRE III

RAPPORTS DE LA RAISON ET DE LA FOI

I. — *La raison devant la foi*

Tous ces textes nous donnent l'impression qu'il y a deux domaines bien séparés; encore faut-il élaborer les termes du pacte spirituel dont le respect assurera l'indépendance de ces deux voisins.

La première condition d'une bonne entente est que la raison ne contredise pas les données de la foi. Descartes se soumet très volontiers à cette obligation. Régius s'en apercevra lorsqu'il aura l'imprudence de parler de l'âme triple: « ce mot est une hérésie parmi ceux de ma religion », lui écrit Descartes (mai 1641, III, p. 371); « parce qu'il n'est pas permis à un catholique romain de dire qu'il y a trois âmes dans l'homme, et que je crains que l'on m'impute ce que vous mettez dans vos thèses, j'aimerais mieux que vous vous abstenissiez de cette manière de parler » (idem, p. 369).

La deuxième condition est que la raison ne se mêle pas d'expliquer les vérités de la foi; celles-ci sont obscures; à la raison d'en respecter le mystère. Complétons les déclarations que nous avons déjà lues dans les œuvres de Descartes par quelques exemples. Le 27 mai 1630 il répond en ces termes à un questionnaire de Mersenne.

« Pour la question *an Dei bonitati sit conveniens homines in æternum damnare*, cela est de théologie: c'est pourquoi absolument vous me permettrez, s'il vous plaît, de n'en rien

dire; non pas que les questions des libertins en ceci aient quelque force, car elles me semblent frivoles et ridicules; mais parce que je tiens que c'est faire tort aux vérités qui dépendent de la foi, et qui ne peuvent être prouvées par démonstration naturelle, que de les vouloir affermir par des raisons humaines, et probables seulement » (I. p. 153).

Le questionnaire de Mersenne contenait aussi des demandes relatives à la Trinité, à la conciliation de la liberté et de la prédestination; la réponse est brève.

« Les 4, 5, 6, 8, 9 et derniers points de votre lettre sont tous de Théologie, c'est pourquoi je m'en tairai s'il vous plaît » (Idem).

Même fin de non recevoir, mais appuyée sur St-Thomas, lorsqu'en 1640 il s'entretient avec Mersenne des *Méditations*.

« Pour le mystère de la Trinité, je juge, avec S. Thomas, qu'il est purement de la Foi, et ne se peut connaître par la lumière naturelle » ¹⁾ (III, p. 274).

Il tient le même langage en appréciant la lettre d'un religieux de Blaye que Mersenne lui a communiquée:

« Il a raison aussi de dire que tout ce que nous ne concevons pas distinctement n'est pas faux pour cela, et il l'applique bien au mystère de la Trinité qui est de la Foi, et ne peut être connu par la seule raison naturelle » (*A Mersenne*, 28 octobre 1640, III, p. 215-216).

La correspondance avec Morus l'amène aux mêmes affirmations. L'anglais lui pose, sans cesse, des questions relatives aux substances séparées et aux anges; Descartes lui répond dans la mesure où cela lui est possible « ex sola ratione naturali » (V, p. 402) jusqu'au moment où cette lumière devient insuffisante; alors, en août 1649, sa formule est catégorique:

« Au sujet des anges il n'est pas possible de dire, selon la seule raison naturelle, s'ils ont été créés à l'égard des esprits séparés du corps, ou à l'instar de ceux qui sont

¹⁾ Par exemple: *Somme Théologique*, I, 32, art. 1.

unis à un corps; or, sur tous les points à l'égard desquels la raison ne m'offre rien de certain, je ne détermine rien et je ne me livre pas aux conjectures » (V, p. 402).

Descartes va plus loin; dans sa conversation avec Burman de 1648, il proscriit tout un ordre de spéculations qu'il trouve vaines et nuisibles. La question agitée est: l'ange et notre esprit sont-ils la même chose? Descartes répond d'abord que tous deux sont des choses qui pensent et que le premier l'emporte en perfection, puis il rappelle la théorie de S. Thomas sur l'individuation des anges:

« ...D. Thomas volebat omnes angelos a se invicem specie differe, et singulos ita descripsit quasi in illorum medio fuisset, unde etiam Doctoris Angelici nomen et gloriam acquisivit; sed ut nullibi fere magis occupatus, ita et nullibi ineptior est. Angelorum enim cognitio nos fere latet, cum, ut dixi, eam ex mente non hauriamus; et sic etiam ignoramus ea omnia quae de iis quaeri solent, an scilicet uniri possint cum corpore, qualia illa fuerint corpora quae in Vetere Testamento sibi saepe adaptabant et similia. Praestat nos ea credere, prout in Scriptura habentur, scilicet eos juvenes fuisse, ut tales apparuisse et similia » ¹⁾ (V, p. 157).

¹⁾ Si l'on prend le *Ratio atque institutio studiorum* de 1586, rédigé sur l'ordre du P. Aquaviva, on remarque que parmi les thèses de St-Thomas, dont l'enseignement n'était pas obligatoire chez les Jésuites, pas moins de huit se rapportent à l'angéologie thomiste: « Nostri itaque non cogantur defendere, quae sequuntur: »

10. Repugnare, ut sint, vel de facto non esse plures Angelos, q. 50, a. 4.

11. Angelis rationem essendi in loco esse transeuntem operationem, vel applicationem virtutis ad agendum, aliaque, quae ad haec consequenter se habent, q. 52, a. 1.

12. Species universalium quidditatum fuisse Angelis infusas per se, non per accidens, et quaecunque ad haec consequenter se habent, q. 55, a. 3.

13. Universaliores esse species superiorum, quam inferiorum Angelorum.

14. Angelos ex aliqua actuali inconsideratione peccasse, q. 63, art. 1, ad. 4.

15. In primo instanti suae creationis Angelos peccare non potuisse, q. 63, a. 5.

Gardons-nous ici de conclure trop rapidement que Descartes condamne la Théologie; certaines questions de théologie sont oiseuses; cela ne signifie pas que la théologie soit tout entière bonne à brûler; c'est pourquoi nous ne devons pas rester sur ces dernières boutades mais réserver notre jugement pour un prochain chapitre sur la théologie. Son idée dans tous ces textes est très claire: devant les mystères, la raison n'a qu'à s'incliner.

II. — *La foi devant la raison*

Si la raison doit avoir devant la foi une attitude pleine de déférence et de réserve, la foi à son tour n'a pas à intervenir dans les questions où la lumière naturelle suffit; c'est une déplorable confusion que de tirer de l'enseignement révélé des conclusions d'ordre philosophique et scientifique. Le dernier paragraphe du livre I des *Principes* est particulièrement bien placé pour le rappeler ¹⁾.

En 1638, Descartes reçut l'ouvrage de Comenius, *Pansophiae Prodromus*, et nous avons sa critique; c'est un véritable exposé des rapports de la métaphysique et de la religion:

« Il (l'auteur) semble vouloir trop joindre la religion et les vérités révélées, avec les sciences qui s'acquièrent par le raisonnement naturel... En quoi il me semble ne pas remarquer qu'il y a grande différence entre les vérités acquises et les révélées, que la connaissance de celles-ci ne dépendant que de la grâce (laquelle Dieu ne refuse à personne, quoiqu'elle ne soit pas efficace en tous) les plus idiots et les plus simples y peuvent aussi bien réussir que les plus subtils; au lieu que, sans avoir plus d'esprit que le commun, on ne doit pas espérer de rien faire d'extraordinaire touchant les Sciences humaines.

16. Angelos sive bonos sive malos in termino viae mansisse inflexibiles ex sua ipsorum natura, q. 64, a. 2.

17. Locutionem Angelorum fieri eo modo, quem tradit S. Thomas, q. 107. (Monumenta Germaniae Paedagogica. Tome V, *Ratio studiorum*, etc., édité par Kehrbach, pp. 32-33.)

¹⁾ *Supra*, pp. 203-204.

« Et enfin, bien que nous soyons obligés à prendre garde que nos raisonnements ne nous persuadent aucune chose qui soit contraire à ce que Dieu a voulu que nous crussions, je crois néanmoins que c'est appliquer l'Ecriture Sainte à une fin pour laquelle Dieu ne l'a point donnée, et par conséquent en abuser, que d'en vouloir tirer la connaissance des vérités qui n'appartiennent qu'aux sciences humaines, et qui ne servent point à notre salut » (août 1638, II, pp. 347-348).

Le chrétien a devant lui des textes sacrés. Quel usage le philosophe doit-il en faire? Descartes était directement menacé par les effets d'une telle confusion et ce n'est pas sans colère qu'il flétrit « ceux qui mêlent Aristote avec la Bible et veulent abuser de l'autorité de l'Eglise pour exercer leurs passions, j'entends de ceux qui ont fait condamner Galilée, et qui feraient bien condamner aussi mes opinions s'ils pouvaient, en même sorte » (31 mars 1641, à *Mersenne*, III, p. 349). Il emploie un ton aussi vif dans sa réponse aux objections d'Arnauld contre « ceux qui voulant paraître plus savants que les autres et ne pouvant souffrir qu'on propose une opinion différente des leurs, qui soit estimée vraie et importante, ont coutume de dire qu'elle répugne aux vérités de foi, et tâchant d'abolir par autorité ce qu'ils ne peuvent réfuter par raison » (IX, p. 197). En effet, on arrive à ne plus distinguer « les opinions déterminées par l'Eglise, d'avec celles qui sont communément reçues par les Docteurs fondés sur une Physique mal assurée » (*au P. Mesland*, IV, p. 347).

Dans la pratique, Descartes se garde bien d'invoquer la Bible; il aurait pu parfois y trouver de l'avantage; par exemple lorsqu'il parle de prolonger la vie humaine, quel argument facile à tirer de l'Ecriture Sainte! Mais, dit-il à Burman:

« An et quomodo homo ante lapsum immortalis fuisset, philosopho non est inquirendum, sed Theologis relinquendum. Quodomo etiam homines ante diluvium adeo protraxerint aetatem, philosophum superat, forsanique Deus id per miraculum et extraordinarias causas sine ullis causis physicis fecit; tum etiam

potuit tum esse alia naturae ante diluvium constitutio, quae per illud deterior reddita sit. Philosophus naturam ut et hominem solum considerat, prout jam est, nex ulterius ejus causas investigat, quia haec illum superant. Quin autem humana vita prolongari posset; si ejus artem novissemus, dubitari non debet; cum plantarum *et similiarum* vitam augere et prolongare possimus, quia artem earum novimus, quidni ergo etiam hominis? Optima autem vitam prolongandi via, et bonam diaetam conservandi ratio est, quando vivimus et edimus *et similia* sicut bestiae, videlicet omne id quod nobis arridet, sapit, et quidem id eatenus tantum » (V. p. 178).

Ainsi tout ce qui se produit « sans causes physiques » n'appartient pas au domaine du philosophe, c'est-à-dire du savant. Il y eut des hommes dont la vie fut très longue, nous dit l'Écriture; mais elle ne nous dit pas *comment* leur vie s'est ainsi conservée; Descartes, au lieu d'invoquer la Bible, indique un régime alimentaire. De la même manière, lorsque le physicien cherche une explication du monde, il ne s'adresse pas à la solution toute faite, mais stérile, que la Génèse lui donne.

« Non enim dubium est, quin mundus ab initio fuerit creatus cum omni sua perfectione: ita ut in eo et Sol et Terra et Luna, et Stellae extiterint; ac etiam in Terra non tantum fuerint semina plantarum, sed ipsae plantae; nec Adam et Eva nati sint infantes, sed facti sint homines adulti. Hoc fides Christiana nos docet, hocque etiam ratio naturalis plane persuadet. Attendendo enim ad immensam Dei potentiam, non possumus existimare illum unquam quidquam fecisse, quod non omnibus suis numeris fuerit absolutum. »

Telle est l'histoire du monde; mais l'histoire dit ce qui fut; elle n'explique rien:

« Sed nihilominus, continue-t-il, ut ad plantarum vel hominum naturas intelligendas, longe melius est considerare, quo pacto paulatim ex seminibus nasci possint, quam quo pacto a Deo in prima mundi origine creati sint: ita, si quae principia possimus excogitare, valde simplicia et cognitu facilia, ex quibus tanquam ex seminibus quibusdam, et sidera et Terram, et denique omnia quae in hoc mundo aspectabili deprehendimus, oriri

potuisse demonstramus, quamvis ipsa nunquam sic orta esse probe sciamus, hoc pacto tamen eorum naturam longe melius exponemus, quam si tantum, qualia jam sint, describeremus » (*Principia*, 3^e partie, art. 45, VIII, pp. 99 et 100).

Et à plus forte raison ne doit-on pas tirer de la Bible une méthode pour explorer la nature; par exemple s'autoriser d'elle pour faire de l'homme la fin de la Création. « Il est vrai que les six jours de la Création sont tellement décrits en la Genèse, qu'il semble que l'homme en soit le principal sujet; mais on peut dire que cette histoire de la Genèse ayant été écrite pour l'homme, ce sont principalement les choses qui le regardent que le Saint-Esprit y a voulu spécifier, et qu'il n'y est parlé d'aucunes, qu'en tant qu'elles se rapportent à l'homme » (à *Chanut*, 6 juin 1647, V, p. 54) et c'est pourquoi il ne faudra invoquer ni la Genèse ni aucun dogme pour rejeter l'hypothèse des étoiles habitées.

« La Genèse ayant été écrite pour les hommes », voilà ce qu'il ne faut pas oublier¹⁾; la Bible est un texte dont l'interprétation ne doit pas être littérale. Les auteurs des deuxièmes objections lui donnent l'occasion d'exprimer sans détours son opinion qui est celle de tous les Docteurs: « vous niez que Dieu puisse mentir ou décevoir »; or, des scolastiques comme Gabriel et Ariminensis pensent que Dieu ment lorsqu'« il dit aux Ninivites par son Prophète: *Encore quarante jours, et Ninive sera subvertie*, et lorsqu'il a dit plusieurs autres choses qui ne sont point arrivées, parce qu'il n'a pas voulu que telles paroles répondissent à son intention ou à son décret. Que s'il a endurci et aveuglé Pharaon, et s'il a mis dans les Prophètes un esprit de mensonge, comment pouvez-vous dire que nous ne pouvons être trompés par lui? Dieu ne peut-il se comporter envers les hommes, comme un médecin envers ses malades, et un père envers ses enfants, lesquels l'un et l'autre trompent si souvent, mais toujours avec prudence et utilité? » (IX, p. 99.)

« Tout ce que vous alléguiez, répond Descartes..., n'a pas plus de force, que si, ayant nié que Dieu se mit en colère, ou qu'il fut sujet aux autres passions de l'âme, vous m'objectiez les lieux

¹⁾ Notamment à propos du mouvement de la terre.

de l'Écriture où il semble que quelques passions humaines lui sont attribuées.

« Car tout le monde connaît assez la distinction qui est entre ces façons de parler de Dieu, dont l'Écriture se sert ordinairement, qui sont accomodées à la capacité du vulgaire et qui contiennent bien quelque vérité, mais seulement en tant qu'elle est rapportée aux hommes, et celles qui expriment une vérité plus simple et plus pure et qui ne change point de nature, encore qu'elle ne leur soit point rapportée » (IX, p. 112).

Dans le cas particulier qui lui est soumis, il n'y a aucune difficulté: le mensonge réside non dans l'écart qu'il peut y avoir entre la parole et la pensée, mais dans la malice qui inspire la tromperie.

Ainsi, la raison est parfaitement libre; elle peut se tourner vers le monde sans rencontrer la foi; elle peut construire sa physique et sa métaphysique sans demander un point de départ aux textes sacrés; elle peut même apporter aux hommes une morale, et le philosophe païen, qui n'était pas éclairé par la foi, trouvait en elle un guide dans sa recherche du bonheur¹⁾.

III. — *Accord de la raison et de la foi*

N'arrive-t-on pas à une doctrine de la double vérité? La foi et la raison sont logées dans deux compartiments, on est sûr qu'elles ne se rencontreront pas; mais lorsqu'on passe de l'une à l'autre, ne passe-t-on pas d'une vérité à une autre toute contraire?²⁾

¹⁾ On sait en quels termes Descartes annonce à la Princesse Elisabeth son intention de commenter le *De vita beata* de Sénèque: « Je tâcherai d'expliquer en quel sens il me semble que cette matière eût dû être traitée par un Philosophe tel que lui, qui, n'étant point éclairé de la foi, n'avait que la raison naturelle pour guide » (4 août 1645, p. 263), et à la fin de sa lettre: « il me semble que Sénèque eût dû etc...; ce qui aurait rendu son livre le meilleur et le plus utile qu'un Philosophe païen eût su écrire » (IV, p. 267). Voir aussi les deux très beaux textes où il réfute des accusations de Pélagianisme. I, p. 366 et III, p. 544.

²⁾ Nous attirons tout particulièrement l'attention sur les textes cités dans les pages qui suivent. Dès le XVII^e siècle, le séparatisme

Descartes, tout en aimant les distinctions bien tranchées, était trop passionné d'unité pour se complaire dans une telle équivoque. S'il refuse de s'appuyer sur la Bible et s'il condamne les esprits brouillons qui mêlent science et religion, il souligne avec satisfaction l'accord de ses doctrines et des textes saints. Sa théorie sur l'âme des bêtes est le meilleur commentaire des formules bibliques, « *sanguis enim eorum pro anima est* » (Deutéron, ch. 12, vers 23) « *anima enim omnis carnis in sanguine est, et sanguinem omnis carnis non comeditis, quia anima carnis in sanguine est* » (Levitique, ch. 17, vers. 14) ; dans une lettre qui fit rapidement le tour de la Hollande, il défie les scolastiques d'expliquer ces textes aussi bien que lui, et en particulier Fromondus, professeur à l'Université catholique de Louvain (à *Plempius*, 30 octobre 1637 — I, p. 414-415) et *trois ans après* il parle encore de son triomphe. « Il y a longtemps, écrit-il à Mersenne, que j'ai su le passage du Deutéronome: *Sanguis enim eorum pro anima est*, et je l'ai cité en ma réponse aux objections de Fromondus, en le pressant d'en donner l'explication par la Philosophie ordinaire, mais il ne m'a rien répliqué » (11 juin 1640 — III, p. 86).

Descartes conçut même le projet de montrer l'accord de sa philosophie avec la Genèse. Que faut-il penser du témoignage de cette demoiselle de Schurman à laquelle Descartes aurait dit qu'il avait appris l'hébreu pour lire la Genèse? ¹⁾ On connaît la scène telle qu'elle est racontée dans la *Vie de Jean de Labadie*:

cartésien a frappé les critiques, le P. de la Ville, le P. Daniel, par exemple (voir plus loin, p. 295) et de nos jours, on a pris l'habitude de résumer toute l'interprétation cartésienne des rapports de la raison et de la foi dans « le fait de mettre à part les vérités de la foi ». « Descartes vient d'opposer à la tradition de la philosophie chrétienne la conception d'une indépendance totale de la philosophie à l'égard de la foi, chacune demeurant maîtresse et autonome dans son domaine... », on a « ainsi deux plans de pensées parallèles, mais qui pourront plus tard se heurter; *séparation qui risque de se tourner en hostilité* » (Georges Michet, *Pascal philosophe*, Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse, janvier-février, 1923, p. 36). Voir aussi: Blondel, *L'anticartésianisme de Malebranche*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1916, pp. 20 et 21.

¹⁾ On trouvera un portrait peu flatteur de Mlle Schurmann par Descartes dans une lettre à Mersenne, III, p. 231.

« M. Descartes la vint voir chez elle à Utrecht... Il la trouva livrée à son étude favorite, qui était celle de l'Écriture sainte, d'après le texte original en hébreu. Descartes fut étonné qu'une personne de ce mérite donnât tant de temps à *une chose de si peu d'importance*: ce furent les termes mêmes dont il se servit. Comme cette demoiselle cherchait à lui démontrer l'importance capitale de cette étude pour la connaissance de la parole divine, Descartes lui répondit que lui aussi avait eu cette pensée et que dans ce dessein il avait appris cette langue qu'on appelle sainte, qu'il avait même commencé à lire dans le texte hébreu le premier chapitre de la *Genèse*, qui traite de la création du monde; mais que, quelle que eût été la profondeur de ses méditations, il avait eu beau réfléchir il n'y avait rien trouvé de clair et de distinct, rien qu'on pût comprendre *clare et distincte*. Alors, s'étant aperçu qu'il ne pouvait point entendre ce que Moïse avait voulu dire, et même qu'au lieu de lui apporter de nouvelles lumières, tout ce qu'il lisait ne servait qu'à l'embrouiller davantage, il avait dû renoncer à cette étude » (IV, p. 700-701).

Il y eut certainement un moment où il crut pouvoir montrer un parallélisme parfait entre la genèse de son Monde et celle de la Bible; c'est alors sans doute qu'il commença l'étude de l'hébreu; une lettre, non datée malheureusement, exprime ces espérances:

« Dicam autem me, relegendo primum caput Geneseos, non sine miraculoprehendisse, posse secundum cogitationes meas totum explicari multo melius, uti quidem mihi videtur, quam omnibus modis quibus illud interpretes explicuerunt, quod antehac nunquam speraveram: nunc vero, post novae meae Philosophiae explicationem, mihi propositum est clare ostendere illam cum omnibus fidei veritatibus multo melius consentire, quam Aristotelicam » (IV, p. 698).

Très probablement, ces lignes sont de l'époque où il écrivait, à propos de la transsubstantiation: « je serai obligé de l'expliquer en ma Physique, avec le *premier chapitre de la Genèse* » (à Mersenne, 28 janvier 1641 — III, p. 296). Il était alors en train de préparer ce cours de philosophie scolastique annoté et sa « *summa philosophiae* » cartésienne; son désir est

donc parfaitement naturel. Mais, comme on l'a vu, il ne put se satisfaire, et c'est un écho de cette déception que l'on retrouve dans son entretien avec Burman; au moment où il arrive à l'article 45 de la 3^e partie des *Principia*, il rappelle le projet qu'il avait conçu (et très probablement au moment où il rédigeait ces mêmes *Principia*) :

« Mundi creationem, rapporte son interlocuteur, satis ex sua philosophia, prout illa in Genesi (quem librum, ut et Canticum et Apocolypsin, si quis auctori explicet, magnus ipsi erit Apollo) describitur, auctor explicare posset; et jam olim aliquando id facere aggressus fuit, sed studia reliquit et destitit, quia id Theologis relinquere volebat, ideoque ipse explicare nolebat. Quantum autem ad Genesim attinet, forsitan illa creationis narratio, quae ibi habetur, est metaphorica, ideoque Theologis relinquenda ». La suite montre que Descartes était très au courant des différentes interprétations du récit biblique ; « nec tum sumi debet creatio tanquam sex diebus distincta, sed tantum hoc ob nostrum concipiendi modum ita distingui dici debet, quemadmodum Augustinus per cogitationes Angelicas illa distinxit. Cur enim dicitur tenebras praecessisse lucem? Quod autem ad aquas diluvii attinet, eae supernaturales et miraculosae procul dubio fuere. Quod etiam de cataractis abyssi dicitur, metaphoricum est; quae metaphora nos latet » (V, p. 169).

Et l'entretien continue par une discussion sur certains termes hébreux du récit, ce qui donne quelque fondement au témoignage de Mlle de Schurman; Descartes aurait réellement étudié cette langue pour mieux comprendre la Genèse¹⁾.

Nous sommes loin, on le voit, d'une doctrine de la double vérité; après avoir été frappé par les séparations tranchées que Descartes a établies entre la foi et la raison, tout un aspect nouveau de sa conception doit nous arrêter, et, ici encore, ce sont les *Réponses aux objections* qui nous fourniront les textes définitifs.

La vérité divine a vivement préoccupé les théologiens consultés par Mersenne; les autres des *Sixièmes objections*

¹⁾ Nous nous inspirons ici d'un cours inédit de M. Gilson.

reviennent à la charge et alignent devant lui un certain nombre de citations sacrées; ayant lu les réponses aux *Deuxièmes objections*, ils ont pu voir que Descartes goûtait peu l'exercice qu'ils lui proposent et ils devancent des protestations:

« Ne pensez pas vous excuser, en renvoyant aux Théologiens d'interpréter l'Ecriture; car, étant Chrétien comme vous êtes, vous devez être prêt de répondre et de satisfaire à tous ceux qui vous objectent quelque chose contre la foi, principalement quand ce qu'on vous objecte choque les principes que vous voulez établir » (IX, p. 221).

On ne pouvait pas plus clairement rappeler son devoir au philosophe « né chrétien ». Voici les scrupules qu'on lui demande de faire évanouir:

« Si plusieurs théologiens sont dans ce sentiment que les damnés, tant les anges que les hommes, sont continuellement déçus par l'idée que Dieu leur a imprimée d'un feu dévorant, en sorte qu'ils croient fermement, et s'imaginent voir et ressentir effectivement, qu'ils sont tourmentés par un feu qui les consume, quoiqu'en effet il n'y en ait point, Dieu ne peut-il pas nous décevoir par de semblables espèces, et nous imposer continuellement, imprimant sans cesse dans nos âmes de ces fausses et trompeuses idées? En sorte que nous pensions voir très clairement et toucher de chacun de nos sens, des choses qui toutefois ne sont rien hors de nous, étant véritable qu'il n'y a point de ciel, point d'astres, point de terre, et que nous n'avons point de bras, point de pieds, point d'yeux, etc... » (IX, p. 220).

Cette idée nous choque? Méritons-nous autre chose? Dieu peut ainsi nous punir du péché originel, et châtier notre arrogance. D'ailleurs l'Ecriture semble le confirmer, elle qui insiste si souvent sur l'ignorance humaine. Ecoutons ce que dit l'Apôtre dans la Première aux Corinthiens, ch. 8, verset 2. « *Quiconque estime savoir quelque chose, ne connaît pas encore ce qu'il doit savoir ni comment il doit savoir* », et l'Ecclésiaste ch. 8 verset 17: « *J'ai reconnu que, de tous les ouvrages de Dieu qui sont sous le soleil, l'homme n'en peut rendre aucune raison, et que, plus il s'efforcera d'en trouver, d'autant moins il en trouvera; même s'il*

dit en savoir quelques-unes, il ne les pourra trouver ». Et ici les citations se précipitent. « Que le Sage ait dit cela pour des raisons mûrement considérées, et non point à la hâte sans y avoir bien pensé, cela se voit par le contenu de tout le livre, et principalement où il traite la question de l'âme, que vous soutenez être immortelle. Car, au chap. 3, verset 19, il dit: *Que l'homme et la jument passent de la même façon*; et afin que vous ne disiez pas que cela doit s'entendre seulement du corps, il ajoute un peu après que *l'homme n'a rien de plus que la jument*; et venant à parler de l'esprit même de l'homme, il dit *qu'il n'y a personne qui sache s'il monte en haut, c'est-à-dire s'il est immortel, ou si, avec ceux des autres animaux, il descend en bas, c'est-à-dire s'il se corrompt* » (IX, p. 220 et 221).

Devant cette avalanche de textes, Descartes divise sa réponse en deux parties: ce qui concerne les théologiens et ce qui concerne l'Écriture, mais avant tout il fait remarquer que la véracité divine est aussi nécessaire à la foi qu'à la philosophie. Déjà, dans des *Deuxièmes Objections* sur la foi, il avait très habilement glissé quelques mots sur l'impossibilité d'une tromperie dans la révélation ¹⁾. Ici il est catégorique: cette vérité « est la base et le fondement de la religion Chrétienne, puisque toute la certitude de sa foi en dépend. Comment pourrions-nous ajouter foi aux choses que Dieu nous a révélées, si nous pensions qu'il nous trompe quelquefois? » (IX, p. 230).

Tout le monde peut désormais voir la portée de la théorie, et les dangers de sa critique; il peut passer au cas particulier: l'idéalisme subjectif, comme nous dirions aujourd'hui, est-il valable pour la connaissance des damnés? Descartes est au courant de cette hypothèse infernale et il la discute: la plupart des Théologiens estiment que les damnés sont véritablement tourmentés par le feu, et Descartes se barricade derrière un texte de

¹⁾ IX, p. 116, cité *supra*, p. 210. Cf. lettre à Mersenne, 21 avril 1641, il commente avec vivacité les objections qui lui ont été faites et il affirme à propos de la véracité divine que les théologiens « contredisent au fondement de la Foi et de toute notre créance, qui est que *Deus mentiri non potest*, ce qui est répété en tant de lieu dans St. Augustin, St. Thomas et autres que je m'étonne que quelque théologien y contredise » (III, p. 359-360). C'est, à ses yeux, si évident qu'il est inutile de donner des textes...

choix: la distinction 44, du livre IV du Maître des Sentences, où il est dit que Dieu peut, par sa toute-puissance, faire que l'âme damnée souffre les atteintes du feu corporel (IX, p. 230).

Ainsi débarrassé des opinions théologiques, Descartes se tourne vers l'Écriture, et malgré la sommation des théologiens, il renouvelle très énergiquement ses déclarations habituelles:

« Pour ce qui est des lieux de l'Écriture, je ne juge pas que je sois obligé d'y répondre, si ce n'est qu'ils semblent contraires à quelque opinion qui me soit particulière; car lorsqu'ils ne s'attaquent pas à moi seul, mais qu'on les propose contre les opinions qui sont communément reçues de tous les Chrétiens, comme sont celles que l'on impugne en ce lieu-ci par exemple: que nous pouvons savoir quelque chose et que l'âme de l'homme n'est pas semblable à celle des animaux; je craindrais de passer pour présomptueux, si je n'aimais pas mieux me contenter des réponses qui ont déjà été faites par d'autres, que d'en rechercher des nouvelles; vu que je n'ai jamais fait profession de l'étude de la Théologie, et que je ne m'y suis appliqué qu'autant que j'ai cru qu'elle était nécessaire pour ma propre instruction, et enfin que je ne me sens point en moi d'inspiration divine, qui me fasse juger capable de l'enseigner. C'est pourquoi je fais ici ma déclaration que désormais je ne répondrai plus à de pareilles objections » (IX, p. 230).

Pourtant, afin de faire preuve de bonne volonté, Descartes, pour cette fois encore, répondra; on verra ainsi qu'il n'est pas embarrassé; il prend un à un les textes qu'on lui a objectés et étale complaisamment sa connaissance des subtilités exégétiques.

Soit le passage de Saint Paul: pour le comprendre, il faut le placer dans son contexte; il « se doit seulement entendre de la science qui n'est pas jointe avec la charité, c'est-à-dire de la science des Athées: parce que quiconque connaît Dieu comme il faut, ne peut pas être sans amour pour lui, et n'avoir point de charité. Ce qui se prouve, tant par ces paroles qui précèdent immédiatement: *la science enfle, mais la charité édifie*, que par celles qui suivent un peu après: *que si quelqu'un aime Dieu,*

iceluy (à savoir Dieu) est connu de lui. Car ainsi l'Apôtre ne dit pas qu'on ne puisse avoir aucune science, puisqu'il confesse que ceux qui aiment Dieu le connaissent, c'est-à-dire qu'ils ont de lui quelque science; mais il dit seulement que ceux qui n'ont point la charité, et qui par conséquent n'ont pas une connaissance de Dieu suffisante, encore que peut-être ils s'estiment savants en d'autres choses, *ils ne connaissent pas néanmoins encore ce qu'ils devraient savoir, ni comment ils le doivent savoir* ».

Ici brusquement Descartes présente le Cartésianisme comme le plus éloquent commentaire de la parole apostolique; ils continuent en effet:

« d'autant qu'il faut commencer par la connaissance de Dieu, et après faire dépendre d'elle toute la connaissance que nous pouvons avoir des autres choses. Et partant, ce même texte, qui était allégué contre moi, confirme si ouvertement mon opinion touchant cela, que je ne pense pas qu'il puisse être bien expliqué par ceux qui sont d'un contraire avis » (IX, p. 231).

Ainsi, non seulement la philosophie cartésienne n'est pas contredite par Saint Paul, mais elle est la philosophie la plus conforme à sa parole; fera-t-on à Descartes une petite chicane d'interprétation? Lui dira-t-on que dans le texte de l'Épître « iceluy » se rapporte à « homme » et non à Dieu? Descartes est au courant de tout cela; il accorde l'interprétation la plus défavorable à sa thèse, mais à son tour il invoque St. Jean qui dit, dans sa première épître, au ch. 88 vers. 2: « *En cela nous savons que nous l'avons connu si nous observons ses commandements* », et au ch. 4 vers. 7: « *Celui qui aime est enfant de Dieu et le connaît* ». Le Dieu de sa philosophie est le Dieu des Chrétiens; aujourd'hui, il nous est peut-être difficile de réaliser cette idée de Descartes, parce que nous avons lu trop de pages où l'on oppose le Dieu de Descartes et le Dieu de Pascal; c'est à nous de les oublier; ce qui importe, ce n'est pas ce que nous pensons du Dieu cartésien, c'est ce que Descartes en pensait: pour lui c'est le Dieu d'amour et de charité; le cartésianisme est par excellence la philosophie qui

fait aimer Dieu, puisqu'elle le fait connaître et qu'elle est tout entière suspendue à cette connaissance; on peut dire, bien que le mot n'y soit pas, qu'elle est aux yeux de Descartes *la* philosophie chrétienne, celle qui a pour parrains Saint Paul et Saint Jean.

En prenant les textes de l'Ecclésiaste, Descartes éprouve le même sentiment; Salomon est un pécheur converti; il « confesse que, tant qu'il s'était seulement voulu servir pour la conduite de ses actions des lumières de la sagesse humaine, sans la référer à Dieu ni la regarder comme un bienfait de sa main, jamais il n'avait rien pu trouver qui le satisfît entièrement, ou qu'il ne vit rempli de vanité. C'est pourquoi en divers lieux, il exhorte et sollicite les hommes de se convertir à Dieu et de faire pénitence » (IX, p. 231-232). Après cette psychologie de Salomon, Descartes aborde le texte cité: il faut le remettre dans son chapitre: Salomon vient de parler d'un *homme qui passe ses jours et ses nuits sans dormir*, et c'est à lui qu'il faut crier la vanité de son effort: « comme si le prophète voulait en ce lieu-là nous avertir que le trop grand travail, et la trop grande assiduité à l'étude des lettres, empêche qu'on ne parvienne à la connaissance de la vérité: ce que je ne crois pas que ceux qui me connaissent particulièrement, jugent pouvoir être appliqué à moi » (idem). Tout cela est très clair pour Descartes: *le Sage condamne l'érudition*; Descartes n'a jamais conseillé aux hommes un travail sans relâche; lui-même a toujours respecté son sommeil: la lecture des livres est mauvaise à l'hygiène de l'esprit; l'expérience est nécessaire mais indéfinie; les principes de la philosophie ont été découverts par la réflexion et l'intuition; Descartes applaudit des deux mains; lui aussi voudrait arracher de notre cœur cette vanité de l'homme de science!

Ce n'est pas tout:

« Mais surtout il faut prendre garde à ces paroles: *qui sont sous le soleil*, car elles sont souvent répétées dans tout ce livre, et dénotent toujours les choses naturelles, à l'exclusion de la subordination et dépendance qu'elles ont à Dieu, parce que, Dieu étant élevé au-dessus de toutes

choses, on ne peut pas dire qu'il soit contenu entre celles qui ne sont que sous le soleil; de sorte que le vrai sens de ce passage est que l'homme ne saurait avoir une connaissance parfaite des choses naturelles, tandis qu'il ne connaîtra point Dieu: en quoi je conviens aussi avec le Prophète » (idem).

Salomon était cartésien; on ne peut conclure autrement en lisant l'Ecclesiaste attentivement. — La physique cartésienne met Dieu à son premier chapitre; elle n'est pas la science vaine et stérile que l'Ecclesiaste a raison de dénoncer, mais l'*étude de la création*. Pascal a écrit: « Je ne puis pardonner à Descartes; il aurait bien voulu dans toute sa philosophie pouvoir se passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement; après cela il n'a plus que faire de Dieu » ¹⁾. Sans cette chiquenaude il n'y aurait eu ni monde ni cartésianisme... voilà ce que pensait Descartes, et c'est pourquoi elle était à ses yeux la clef de voûte de tout son édifice; qu'on oublie donc ce « il aurait bien voulu, etc... » et qu'on se représente la véritable pensée de Descartes: il contemple son œuvre dont il est si fier, et il constate que tout part de Dieu, que rien n'existerait sans Dieu, que les lois de la mécanique se déduisent de Dieu, que les vérités éternelles sont des créations de Dieu; alors on comprendra ces réponses aux *Sixièmes Objections*: la philosophie nouvelle tout comme la Bible est un hommage au Créateur: la foi et la raison ne se contredisent pas; seuls de faux systèmes ont pu créer une équivoque et poser un faux problème; en apportant aux hommes la vraie philosophie, Descartes a donné un allié à la vraie religion.

On comprend alors ce que nous avons appelé les intentions apologétiques de Descartes: publier sa philosophie est bien un cas de conscience. Mais, dira-t-on, les faits n'auraient-ils pas dû jeter le doute dans sa conscience? L'Eglise n'a-t-elle pas condamné Galilée, et du même coup le traité *du Monde*? Descartes sait très bien que l'arrêt de Rome n'engage pas l'Eglise, et il

¹⁾ *Pensées*, Edition Brunschvicg, pp. 360-361.

espère que ce décret passera, comme celui sur les antipodes. Il avoue un jour : « j'ai un scrupule au sujet du mouvement de la terre », mais « j'ai pris soin de faire consulter pour moi un certain Cardinal, qui, il y a bien des années, me mettait parmi ses amis et qui appartient à cette Congrégation qui a condamné Galilée; je saurai par lui ce qui est autorisé et ce qui ne l'est pas » (à *** entre 1637 et 1640, V, p. 544). Il suffit de lire la commission dont il charge Naudé, le secrétaire d'un autre cardinal, de Baigné, qui avait connu Descartes au cours de sa nonciature à Paris et n'avait cessé de s'intéresser à lui :

« Je ne suis pas marri que les Ministres fulminent contre le mouvement de la terre; cela conviera peut-être nos Prédicateurs à l'approuver. Et à propos de ceci, si vous écrivez à ce Médecin du Cardinal de Baigné, je serais bien aise que vous l'avertissiez que rien ne m'a empêché jusques ici de publier ma Philosophie, que la défense du mouvement de la Terre, lequel je n'en saurais séparer, à cause que toute ma physique en dépend; mais que je serai peut-être bientôt contraint de la publier, à cause des calomnies de plusieurs, qui, faute d'entendre mes raisons, veulent persuader au monde que j'ai des sentiments fort éloignés de la vérité; et que vous le priez de sonder son Cardinal sur ce sujet, à cause qu'étant extrêmement son serviteur, je serais très marri de lui déplaire, et qu'étant très zélé à la Religion catholique, j'en révère généralement tous les chefs. Je n'ajoute point que je ne me veux pas mettre au hasard de leur censure; *car, croyant très fermement l'infaillibilité de l'Eglise, et ne doutant point aussi de mes raisons, je ne puis craindre qu'une vérité soit contraire à l'autre* » (à Mersenne, décembre 1640 — III, p. 258-259).

Que les chefs de l'Eglise aient le temps de réfléchir... et de lire les *Essais* de Descartes, et cette question du mouvement de la terre cessera de les troubler; une formule que nous avons déjà citée¹⁾ exprime toute sa pensée sur ce point : « nos raisonne-

¹⁾ Supra, p. 221.

ments ne nous persuadent aucune chose qui soit contraire à ce que Dieu a voulu que nous crussions » (II, p. 348). Descartes, qui avait la vraie philosophie, pouvait donc sans arrière-pensée dire aux professeurs et théologiens catholiques, auxquels il envoie ses livres: je vous apporte le meilleur soutien de votre foi:

« Parce que je sais que la principale raison qui fait que les vôtres rejettent fort soigneusement toutes sortes de nouveautés en matière de Philosophie, est la crainte qu'ils ont qu'elles ne causent aussi quelque changement en la Théologie, je veux ici particulièrement vous avertir qu'il n'y a rien du tout à craindre de ce côté-là, pour les miens, et que j'ai sujet de rendre grâces à Dieu de ce que les opinions qui m'ont semblé les plus vraies en la Physique, par la considération des causes naturelles, ont toujours été celles qui s'accordent le mieux de toutes avec les Mystères de la Religion, comme j'espère faire voir clairement aux occasions » (*au P. Noël*, oct. 1637 — I, p. 455-456).

Même refrain lorsqu'il présente le *Discours* et les *Essais* au P. Vatier.

« Je ne crains nullement qu'il s'y trouve rien contre la foi; car au contraire j'ose me vanter que jamais elle n'a été si fort appuyée par les raisons humaines, qu'elle peut être si l'on suit mes principes » (22 février 1638 — I, p. 564).

Il est inutile de multiplier les textes: il suffit de retenir que Descartes, comme tous les Docteurs et St. Thomas en particulier, refuse d'imaginer même qu'un conflit soit possible entre la raison et la foi, et affirme que la raison bien conduite, — par conséquent le cartésianisme — ne peut que donner à la foi une précieuse confirmation; il nous faut maintenant voir comment.

CHAPITRE IV

PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE

Un texte capital doit nous servir d'introduction : c'est une page des *Notae in programma quoddam*. Regius, le disciple infidèle, avait dit que la distinction de l'âme et du corps est une vérité de foi. Descartes répond par un tableau de la connaissance humaine, où la foi et la raison reçoivent chacune leur place :

« Je ne veux pas examiner ce que vous dites dans le quatrième article à propos des Saintes Ecritures, pour ne pas avoir l'air de m'arroger le droit d'enquêter sur la religion d'un autre. Je dirai seulement que trois genres de questions doivent être distinguées ici. Il est des choses qui ne sont crues que par la foi, comme sont celles qui regardent le mystère de l'Incarnation, de la Trinité, et semblables. Il en est d'autres qui, quoiqu'elles appartiennent à la foi, peuvent néanmoins être discutées et prouvées par la raison naturelle, entre lesquelles les théologiens orthodoxes ont coutume de mettre l'existence de Dieu, et la distinction de l'âme avec le corps. Enfin, il en est d'autres qui n'appartiennent en aucune façon à la foi, mais qui sont seulement soumises à la recherche du raisonnement humain, comme la quadrature du cercle, et autres semblables. Comme ceux-là abusent des paroles de la Sainte Ecriture qui, par quelque mauvaise explication qu'ils leur donnent, croient pouvoir déduire ces dernières ; de même aussi ceux-là dérogent à son autorité qui entreprennent de démontrer les premières par

des arguments tirés de la seule Philosophie; cependant tous les théologiens soutiennent que l'on peut entreprendre de montrer que celles-là même ne répugnent point à la lumière de la raison, et c'est en cela qu'ils mettent leur principale étude. Mais pour les secondes non seulement ils estiment qu'elles ne répugnent point à la lumière naturelle, mais même ils exhortent les philosophes à faire tous leurs efforts pour tâcher de les démontrer par des moyens humains, c'est-à-dire tirés des seules lumières de la raison. Mais je n'ai encore jamais vu personne qui assurât qu'il ne répugne point à la nature des choses, qu'une chose soit autrement que la Sainte Ecriture nous enseigne qu'elle est, si ce n'est qu'il voulut montrer indirectement qu'il ajoute peu de foi à cette Ecriture. *Car comme nous avons été premièrement hommes, il n'est pas croyable que, faits chrétiens, quelqu'un embrasse sérieusement et tout de bon des opinions qu'il juge contraires à la raison qui le fait homme, pour s'attacher à la foi par laquelle il est chrétien* » (VIII, p. 353).

Cette page contient tout ce qui précède; Descartes y condamne la doctrine de la double vérité, il indique l'attitude de la raison devant la foi et de la foi devant la raison; mais il y a plus; il reconnaît sous le nom de « théologie » une spéculation sur les vérités révélées, et il déclare que la philosophie en est la préface; c'est un nouvel aspect des rapports de la foi et de la raison, lorsque ceux-ci revêtent une forme systématique et descendent de l'absolu et de l'ineffable pour conquérir les intelligences.

I. — *La philosophie au service de la religion*

Nous avons vu, en constatant l'accord de la foi et de la raison, que Descartes avait apporté la vraie philosophie, celle qui est l'alliée naturelle de la vraie religion; sa physique est une *physique chrétienne*, comme eût dit le Cardinal de Bérulle, parce qu'elle met Dieu au point de départ de ses déductions; sa mathématique est interdite aux athées; sa métaphysique prouve

l'existence de Dieu d'une manière aussi certaine que 2 et 2 font 4. Voilà ce que Descartes apporte au Catholicisme sous le nom de *philosophie*. La Révélation nous apprend bien l'existence de Dieu ou la spiritualité de nos âmes, mais ces vérités peuvent aussi être prouvées par la raison naturelle; pourquoi, dira-t-on, superposer une démonstration à l'enseignement révélé? « Quoique la Religion nous enseigne beaucoup de choses sur ce sujet, j'avoue néanmoins en moi une infirmité, qui m'est, ce me semble, commune avec la plupart des hommes, à savoir que, nonobstant que nous veuillions croire, et même que nous pensions croire très fermement tout ce qui nous est enseigné par la Religion, nous n'avons pas néanmoins coutume d'être si touchés des choses que la seule Foi nous enseigne, et où notre raison ne peut atteindre, que de celles qui nous sont avec cela persuadées par des raisons naturelles fort évidentes ». (*A Huygens*, 13 octobre 1642 — III, p. 580.)

D'autre part, il n'y a pas que des croyants; il faut construire une forteresse contre laquelle les athées et les libertins briseront leurs efforts, et il n'a nullement besoin de la foi pour l'édifier. En effet, il serait bien inutile d'invoquer la Révélation devant des gens qui ne lui reconnaissent aucune valeur; attaquons-les sur le terrain de la raison; Descartes va jusqu'à tracer, à la suite des *Réponses aux deuxièmes objections* un tableau des « Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et la distinction qui est entre l'esprit et le corps humain disposées d'une façon géométrique ». « Le plus court moyen, avait-il dit à propos d'un livre athée, que je sache pour répondre aux raisons qu'il apporte contre la divinité et ensemble à toutes celles des autres athées, c'est de trouver une démonstration évidente qui fasse croire à tout le monde que Dieu est » (25 novembre 1630 — I, p. 181)¹⁾.

Il est certain que le jour où les esprits forts seront obligés de reconnaître l'existence de Dieu, ils seront moins éloignés de la vraie religion; sans doute, ils ne seront pas sauvés pour cela; « je dis qu'on peut connaître par la raison naturelle que Dieu existe, mais je ne dis pas pour cela que cette connaissance natu-

¹⁾ Cf. I, p. 350; III, p. 237.

relle mérite de soi, et sans la grâce, la Gloire surnaturelle que nous attendons dans le ciel. Car, au contraire, il est évident que cette Gloire étant surnaturelle, il faut des forces plus que naturelles pour la mériter. Et je n'ai rien dit, touchant la connaissance de Dieu que tous les Théologiens ne disent aussi. Mais il faut remarquer que ce qui se connaît par raison naturelle, comme qu'il est tout bon, tout puissant, tout véritable, etc... peut bien servir à préparer les infidèles à recevoir la foi, mais non pas suffire pour leur faire gagner le ciel » (III, p. 544). Le philosophe ne les aura pas convertis, mais il les aura amenés à confesser les préambules de la foi. Descartes ne dit rien de plus au début de l'*Épître au Doyen et aux Docteurs de la Sorbonne* pour leur présenter les *Méditations*, document qu'on hésite à citer et que son caractère officiel rend suspect, mais qui exprime sans aucun doute la vraie pensée de son auteur; concédons que le moment était particulièrement bien choisi...

« J'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la Philosophie que de la Théologie: car bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la Foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps, certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux Infidèles aucune Religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle » (VII, p. 1 et 2 — et IX, p. 4).

et il cite les paroles de la Sagesse: « leur ignorance n'est point pardonnable; car, si leur esprit a pénétré si avant dans la connaissance des choses du monde, comment est-il possible qu'ils n'en aient point trouvé plus facilement le souverain Seigneur? »

« Et aux Romains, continue-t-il, chapitre premier, il est dit qu'ils sont *inexcusables*. Et encore au même endroit, par ces paroles: *Ce qui est connu de Dieu, est manifeste dans eux*, il semble que nous soyons avertis, que tout ce qui se peut savoir de Dieu peut être montré par des raisons qu'il

n'est pas besoin de chercher ailleurs que dans nous-mêmes, et que notre esprit seul est capable de nous fournir. »

Le philosophe spiritualiste a donc un rôle à jouer dans le bon combat; il y a une apologétique intellectualiste. Lorsque le P. Mesland, ce jésuite qui avait mis les *Méditations* en manuel et qui fut le premier théologien cartésien, dût quitter la France, Descartes lui écrivit:

« encore que votre dessein de convertir les sauvages soit fort généreux et très saint, toutefois, à cause que je m'imagine que c'est seulement de beaucoup de zèle et de patience, dont on a besoin pour l'exécuter, et non point de beaucoup d'esprit et de savoir, il me semble que les talents que Dieu vous a donnés, pourraient être employés plus utilement à la conversion de nos athées, qui se piquent de bon esprit, et ne veulent se rendre qu'à l'évidence de la raison » (IV, p. 345).

Il y a donc une apologétique pour les sauvages, qui ne demande que du zèle et de la patience, et une apologétique contre les raisonneurs, qui demande de l'esprit et du savoir; le P. Mesland était d'autant mieux destiné à cette dernière croisade, qu'il était cartésien...

On comprendra mieux le rôle de la philosophie en prenant une question comme celle de l'immortalité de l'âme: aux yeux de Descartes, c'est une vérité de foi, mais la philosophie nous prépare à la recevoir en nous démontrant que l'âme et le corps sont deux natures distinctes. Descartes, dans son traité de Métaphysique, ne parle pas de l'immortalité car « je ne saurais pas démontrer que Dieu ne la puisse annihiler, mais seulement qu'elle est d'une nature entièrement distincte de celle du corps, et par conséquent qu'elle n'est point naturellement sujette à mourir avec lui, qui est tout ce qui est requis pour établir la religion » (à *Mersenne*, 24 décembre 1640 — III, p. 266)¹).

¹) Voir les très abondantes explications qu'il donne dans l'Abrégé des *Méditations* (explication de la Deuxième) (VI, pp. 12-13, et IX, pp. 9-10) dans la *Réponse aux deuxièmes objections*, 7^o (IX, pp. 119-120). Conversation avec Burman (V, p. 178). Dans une lettre à Huygens du 13 octobre 1642, on verra quelles sont les espérances qu'on peut apporter à l'homme (III, p. 579-580).

De la même manière seule la foi peut nous renseigner avec certitude sur la vie éternelle: « laissant à part ce que la foi nous en enseigne, je confesse que, par la seule raison naturelle, nous pouvons bien faire beaucoup de conjectures à notre avantage et avoir de belles espérances, mais non point aucune assurance » (à *Elisabeth*, 3 novembre 1645 — IV, p. 333).

Aussi lorsque les auteurs des *Sixièmes Objections* déploient les textes bibliques que nous avons cités ¹⁾ pour montrer l'ignorance où nous sommes de notre destinée, Descartes applaudit:

« *Qui sait si l'esprit des enfants d'Adam monte en haut, et si l'esprit des animaux descend en bas?* C'est-à-dire qui peut connaître, par la force de la raison humaine, et à moins que de se tenir à ce que Dieu nous en a révélé, si les âmes des hommes jouiront de la béatitude éternelle? Certes, j'ai bien tâché de prouver par raison naturelle que l'âme de l'homme n'est point corporelle; mais de savoir si elle montera en haut, c'est-à-dire si elle jouira de la gloire de Dieu, j'avoue qu'il n'y a que la seule foi qui nous le puisse apprendre » (IX, p. 232).

On le voit, à propos de deux questions qui en somme n'en sont qu'une — l'âme est-elle immortelle, et quel est son sort dans l'éternité? — la philosophie va aussi loin qu'elle peut, et dans la mesure où les forces de la raison le permettent, elle prépare l'intelligence à recevoir la foi.

II. — *La Théologie*

La Philosophie n'a pas simplement pour rôle de démontrer les vérités naturelles dont parle les *Notae in Programma quodam*; elle a un devoir vis-à-vis des vérités surnaturelles elles-mêmes: « tous les théologiens soutiennent que l'on peut entreprendre de montrer que celles-là même ne répugnent point à la raison, et c'est en cela qu'ils mettent leur principale étude ». Mais ici, si nous recueillons les textes dans lesquels Descartes

¹⁾ Voir p. 229.

parle de théologie, nous risquons de trouver de l'incohérence dans sa pensée; il faut auparavant les classer et au besoin dissiper les équivoques.

Descartes répète à tous les échos « je ne fais pas de théologie » et le lecteur a très vite l'impression que la théologie est une chose qu'il révère et pour laquelle il professe un respect fait d'ironie et de mépris. Elle n'apporte ni la connaissance du monde ni le moyen de faire son salut... le lecteur de la première partie du *Discours* peut à bon droit se demander à quoi elle sert... Dans son entretien avec Burman, il est plus brutal :

«...Theologia nostris ratiociniis, quae in Mathesi et aliis veritatibus adhibemus, subjicienda non est, cum nos eam capere non possimus; *et quanto eam servamus simpliciores, eo meliorem habemus.* Et si sciret auctor aliquem ex sua Philosophia ratiocinia deducturum in Theologia, et in eum modum sua Philosophia abusurum, eum operae suae poeniteret. *Possumus quidem et debemus demonstrare Theologicas veritates non repugnare Philosophicis, sed non debemus eas ullo modo examinare.* Et per hoc monachi occasionem dederunt omnibus sectis et haeresibus, per suam Theologiam Scolasticam scilicet, quae ante omnia exterminanda esset. Et quorsum opus tanto molimine, cum videamus idiotas ac rusticos aequè coelo potiri posse ac nos? *Et hoc certe nos monere deberet, longe satius esse tam simplicem habere Theologiam ac illi, quam eam multis controversiis vexare, et ita corrumpere, et occasionem dare jurgiis, rixis, bellis, et similibus, et praecipue cum hinc adsueverint Theologi adversae partis Theologis omnia affingere et calumniari, ut calumniandi artem plane sibi familiarem reddiderint, et vix aliter quam calumniari, etiam inadvertentes, possint* » (V, p. 176).

Ce texte si vivant nous permet d'embrasser la pensée de Descartes avec tous ses aspects intellectuels et affectifs : la théologie ne met pas sur le chemin du ciel et des théologiens, ceux de Hollande surtout, méritent l'enfer ; mais, il s'agit de la *Théologie scolastique*, et non de la Théologie en elle-même ; Descartes

ne la proscrit pas puisqu'il dit que nous pouvons et que nous devons démontrer que les vérités de foi ne répugnent pas à la raison, et puisque, en dénonçant les torts de la théologie scolastique, il énonce les qualités de la théologie qui doit la remplacer: elle sera simple et claire¹⁾. Lorsque Descartes eut achevé son système, il ne pouvait pas ne pas voir toute la portée de sa réforme: la théologie étant l'introduction d'une philosophie dans l'exposition des dogmes, il y aura autant de théologies que de philosophies, et les théologies vaudront ce que valent les philosophies; la philosophie scolastique n'a pu qu'exercer des ravages en théologie... et la philosophie nouvelle ne peut qu'étayer solidement une théologie nouvelle, celle qui, par sa simplicité et sa clarté, ne donnera aucun prétexte à la dispute et à l'hérésie. Tel est le sens de l'entretien avec Burman; n'oublions pas qu'il est de 1648, car, à côté de cette théorie traditionnelle et thomiste de la Théologie, il semble que Descartes ait pendant longtemps donné au mot théologie un sens assez différent.

Deux textes sont particulièrement embarrassants: celui de la première partie du *Discours* (VI, p. 8)²⁾, et celui de la *Réponse aux Sixièmes Objections*³⁾ (IX, p. 230). Dans le dernier il dit de la théologie: « je ne me sens point en moi d'inspiration divine, qui me fasse juger capable de l'enseigner », et dans le premier, il déclare que pour être théologien, il faut « avoir quelque extraordinaire assistance du ciel et être plus qu'homme ». Ces lignes sont devenues populaires à force d'être répétées; elles ont rarement été expliquées. M. Maritain et M. Laberthonnière se sont pourtant arrêtés devant elles: le premier y a vu une manière ironique de tirer sa révérence aux théologiens: « la théologie, si elle n'est pas affaire de révélation ou d'inspiration prophé-

¹⁾ Cette idée d'une théologie simple, est alors très courante; c'est une théologie « familière », « facile à digérer », que Saint-Cyran recommande à Arnauld (Jean Laporte, *Saint-Cyran*, Paris 1923, p. 37), et Arnauld à cette époque, nous dit son récent historien, voulait une théologie simple, vivante, « édifiante », débarrassée des subtilités scolastiques (Jean Laporte, *La Doctrine de Port Royal — Exposition de la doctrine d'après Arnauld — I. Les Vérités de la Grâce*, Paris 1923, p. VIII).

²⁾ Voir supra, pp. 202-203.

³⁾ Voir supra, p. 230.

tique, si elle ne comporte pas quelque *extraordinaire assistance du ciel*, comme le philosophe feint de le supposer, lorsqu'avec une révérencieuse impertinence il traite les théologiens de *plus qu'hommes*, etc... » ¹⁾); le second donne une interprétation analogue: « au moment où il parle de la théologie comme d'une science qu'on ne peut entreprendre d'acquérir qu'en vertu de forces plus qu'humaines, il en fait un privilège auquel le commun des mortels ne saurait prétendre — et il est visible que c'est là un moyen commode de se tirer d'affaire sans avoir à y regarder de plus près » ²⁾). Il est curieux qu'on n'ait pas opposé ces textes, à tous ceux — et ils sont nombreux — où très visiblement il ne situe pas le théologien dans cette condition surnaturelle; c'est même une idée toute personnelle à Descartes, car jamais il n'a été décrété que les théologiens recevaient une inspiration du ciel ou même qu'ils devaient être prêtres, si l'on veut entendre le *plus qu'homme* dans ce sens. Il convient de relire attentivement ces lignes et de chercher à propos de quoi elles viennent.

Premier texte: La Théologie est la science du salut; « la théologie enseigne à gagner le ciel » (VI, p. 6 ligne 8), dit-il, quelques lignes avant le texte que nous analysons, et au début de ce texte nous rencontrons: « Je révérais notre Théologie, et *prétendais, autant qu'aucun autre, à gagner le ciel* ». Or, comment va-t-on au ciel? En suivant « les vérités révélées, qui y conduisent... »; mais quel est le caractère essentiel de ces vérités révélées? C'est d'être « au-dessus de notre intelligence »; par conséquent, seuls ont le droit de les examiner ceux qui ont reçu quelque chose de plus que *notre* intelligence, c'est-à-dire « quelque extraordinaire assistance du ciel »; en ce sens ils sont « plus qu'hommes », puisque leurs facultés humaines sont complétées par un don divin.

A qui pense Descartes? Ce n'est pas au professeur de théologie; ce n'est pas au prêtre, car il sait parfaitement que le caractère sacerdotal ne lui confère aucune autorité dogmatique; il s'agit de ceux qui disent, ce qu'il faut croire pour faire son

¹⁾ Les Lettres, *art. cit.*, § 33, p. 386.

²⁾ Annales, etc..., 1911, *La théorie de la foi chez Descartes*, p. 389.

salut, ce qui est de foi : n'est-ce pas le rôle des papes et des conciles ? Rappelons-nous ce que Descartes disait en février 1634 à propos de la condamnation de Galilée : « pour ce que je n'ai point vu que ni le Pape ni le concile aient ratifié cette défense, faite seulement par la Congrégation des Cardinaux établis pour la censure des livres, je serais bien aise d'apprendre ce qu'on en tient maintenant en France et si leur autorité a été suffisante pour en faire un article de foi » (I, p. 281).

Deuxième texte : Il s'agit d'interpréter des textes de l'Écriture sur la nature de l'âme ; il déclare qu'il n'est pas tenu de le faire « vu que je n'ai jamais fait profession de l'étude de la Théologie » ; en effet, « je ne m'y suis appliqué qu'autant que j'ai cru qu'elle était nécessaire pour ma propre instruction », mais « je ne me sens point en moi d'inspiration divine, qui me fasse juger capable de l'enseigner » (IX, p. 230)¹). Ainsi pour enseigner la Théologie, il faut avoir reçu une grâce spéciale.

Descartes ne pense évidemment pas aux auteurs des sixièmes objections... ; ce sont en effet des professeurs de théologie, mais la grâce divine n'est pas nécessaire pour enseigner la théologie en Sorbonne ou dans les écoles. Le théologien dont il parle ici est celui qui donne l'interprétation droite des textes sacrés ; l'Écriture est la parole de Dieu ; cette parole peut paraître obscure à notre raison finie ; ce n'est donc pas le premier venu qui, avec cette raison finie, en décrètera le vrai sens ; il y a un enseignement orthodoxe qui seul mérite d'être invoqué, parce que son autorité est fondée sur une inspiration divine.

La théologie dans l'un et l'autre cas est un domaine absolument réservé : en y pénétrant on quitte l'ordre de la nature pour entrer dans l'ordre de la grâce ; dans le premier texte, il s'agit du salut ; dans le second, de notre sort après la mort : toutes questions devant lesquelles la raison reste muette. Dès qu'elles surgissent, Descartes s'échappe avec précipitation ; il n'y a pas pour lui de problème *philosophique* de la destinée, du péché, du salut...

¹) Le texte latin dit : « quia nunquam me Theologicis studiis immiscui, nisi in quantum ad privatam meam institutionem conferebant, nec tantum in me divinae gratiae experior, ut ad illa sacra vocatum putem » (VII, p. 429).

et il appelle tout cela « théologie »; ce mot désigne alors tout ce qui appartient à l'ordre de la grâce. Parle-t-il de morale? « Le bien-faire dont je parle ne se peut entendre en termes de Théologie, où il est parlé de la grâce, mais seulement de Philosophie morale et naturelle, où cette grâce n'est point considérée; en sorte qu'on ne me peut accuser pour cela de l'erreur des Pélagiens » (27 avril 1637 — I, p. 366). Au fond, la Théologie, c'est la doctrine catholique elle-même, l'ensemble dogmatique élaboré par les Conciles et les Papes.

Comment a-t-il pu donner un tel sens à la Théologie? Il est téméraire de le deviner; pourtant on peut, sans trop d'in vraisemblance, rattacher cette idée au double mouvement qui bouleversait alors la théologie: d'une part, la théologie scolastique était entraînée dans le discrédit qui frappait tout ce qui était scolastique; et, d'autre part, la théologie positive prenait une place de premier plan dans la vie religieuse. Descartes a pu entendre bien souvent répéter que l'appareil péripatéticien avait tout embrouillé et ne servait à rien, qu'il fallait bien plutôt se pénétrer de l'esprit de l'Écriture et des Pères; à l'Oratoire cela se disait couramment; n'était-ce pas d'ailleurs le seul terrain sur lequel on pouvait attaquer l'hérésie protestante? Encore une fois nous avançons une pure hypothèse: il est possible que dans ce milieu Descartes ait compris la théologie comme le recueil des textes qui font autorité.

Descartes, nous l'avons vu, ne s'en tint pas à cette conception et, en général, il reprend purement et simplement celle de la tradition thomiste. Il est probable qu'il l'avait connue au collège sans y prêter attention; puis, tout naturellement, elle s'insinua dans son esprit, lorsqu'il eût élaboré sa philosophie: la question de l'eucharistie en fut peut-être l'occasion; il était clair que Descartes, avec sa nouvelle physique, détruisait les explications que l'on donnait de la transsubstantiation et qui étaient d'actualité, puisqu'elles étaient au centre des controverses avec les protestants. Descartes ne pouvait pas ne pas avoir l'attention attirée de ce côté. Du même coup, il acceptait l'existence de la théologie

au sens scolastique, tout en la vidant de son contenu scolastique: de la théologie considérée comme l'ensemble des doctrines que l'Eglise enseigne au nom du Christ pour éclairer les fidèles sur le chemin du salut, il passe à la théologie qui, partant des mystères donnés par la Révélation, essaie de les rendre en une certaine mesure accessibles à la raison et emprunte les éléments de son explication à la philosophie, c'est-à-dire aux disciplines destinées à l'ordre de la nature: il n'est plus question d'apprendre à gagner le ciel, mais de calmer les impérieuses exigences de la raison, qui même devant le mystère, veut se donner l'illusion de comprendre.

Les auteurs des *Objections* l'ont amené à feuilleter son Saint-Thomas; et surtout, en novembre 1640, l'idée lui vient de réfuter un Cours des Jésuites; on sait qu'alors il relit ses anciens cours, qu'il consulte les nouveaux, celui de Racon et surtout celui d'Eustache de Saint-Paul; ce bain de scolastique a laissé des traces; et il est tout naturel qu'il ait vu la théologie sous la forme que les thomistes lui avait donnée, et que, du même coup, toutes les répercussions de sa réforme se soient développées devant lui plus distinctement: en réfléchissant au rôle que sa philosophie pouvait jouer à propos de la transsubstantiation, il voyait désormais ce que tout cela impliquait: appelée à remplacer un chapitre du cours de théologie, sa philosophie logiquement devait remanier tous les autres..., *une théologie cartésienne* devait suivre la philosophie cartésienne. Mais qui la ferait? De la même manière que, sous le règne de la scolastique, il y avait une division du travail, et que les physiciens n'étaient pas chargés d'édifier la théologie, de même l'ère nouvelle inaugurée par Descartes respecte les spécialités: l'auteur du traité du *Monde* n'a pas à écrire une *Summa theologiae*. « Il n'y aura aucune difficulté d'accommoder la Théologie à ma façon de philosopher; car je n'y vois rien à changer que pour la Transsubstantiation, qui est extrêmement claire et aisée par mes principes. Et je serai obligé de l'expliquer en ma Physique avec le premier chapitre de la Genèse... Que si vous trouvez qu'il y ait d'autres choses qui méritent qu'on écrive un cours entier de Théologie, et que

vous le vouliez entreprendre, je le tiendrai à faveur, et vous y servirai en tout ce que je pourrai » (à Mersenne, 28 janvier 1641; III, pp. 295-296). On voit que « l'inspiration divine » ou « l'extraordinaire assistance du ciel » ne sont nullement nécessaires pour construire cette théologie: Descartes lui-même a parfaitement réussi sur un point; si cela ne suffit pas, que Mersenne se charge du reste et mette sur pied un cours de théologie cartésienne; le Maître en sera enchanté et lui accorde d'avance son patronage.

III. — *Un échantillon de la Théologie cartésienne*

Descartes ne fait pas de Théologie — quel que soit le sens de ce mot. Pourtant, nous trouvons dans son œuvre une théorie eucharistique dont l'importance est considérable dans l'histoire du cartésianisme et de la pensée religieuse au XVII^e siècle, véritable « point de départ, a-t-on dit, de tout un mouvement de philosophie eucharistique qui dura la seconde moitié du XVII^e siècle avec des phases de repos et d'activité » ¹⁾. Pourquoi s'engagea-t-il dans cette voie dangereuse?

Le premier soin de la nouvelle physique avait été de se débarrasser des qualités sensibles et d'identifier l'étendue et la substance. Il n'était point besoin d'être grand théologien pour s'apercevoir que cette révolution soulevait deux difficultés relatives à la transsubstantiation. Descartes les indique lui-même dans une lettre qu'il est malheureusement impossible de dater:

¹⁾ Levesque, Introduction à un fragment de Bossuet, *Examen d'une nouvelle explication du mystère de l'Eucharistie*, Revue Bossuet, 1900, p. 131. Sur cette question, on pourra consulter: Adam, IV, p. 171. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. I, p. 227 sq. et p. 449 sq. Dimier, *Descartes*, p. 200 sq. Chollet, *Dictionnaire de théologie catholique*, art.: *Descartes*, t. IV, colonne 555 sq. (très importante bibliographie, colonne 565). Lemaire, *Le Cartésianisme chez les Bénédictins — Dom Robert Desgabets* (Paris, 1901). Parmi les ouvrages du temps, les deux plus intéressants nous paraissent être: *La philosophie de M. Descartes contraire à la foi catholique*, Paris 1682 (anonyme), et Louis de la Ville, *Sentiments de M. Descartes, touchant l'essence et les propriétés des corps, opposés à la doctrine de l'Eglise et conformes à la doctrine de Calvin au sujet de l'Eucharistie*, Paris 1680. Enfin Bayle a publié d'importants documents dans son *Recueil de pièces concernant la Philosophie de M. Descartes* (Amsterdam 1684).

« Il y a deux principales questions touchant ce mystère. L'une est comment il se peut faire que tous les accidents du pain demeurent en un lieu où le pain n'est plus et où il y a un autre corps en sa place; l'autre est comment le corps de Jésus Christ peut être sous les mêmes dimensions où était le pain » (IV, p. 374-375).

A la première, Descartes est tenu de répondre pour montrer comment sa physique rend compte de la difficulté eucharistique aussi bien que la physique de l'Ecole. La seconde ne l'atteint pas plus que les autres physiciens (du moins, il le dit); s'il s'en mêle, c'est par pure complaisance et en usurpant une place qui ne lui revient pas. Deux occasions provoquèrent ses explications: Arnauld, dont le livre de la *Fréquente Communion* paraîtra en 1643, profita des *Méditations* pour mettre la question en discussion; le P. Mesland, l'espoir de la théologie cartésienne, amena, en 1645, par son amitié et son zèle le philosophe à sortir de sa discrétion et à lui confier sa pensée complète.

1° « Nous tenons pour article de foi, lui dit Arnauld, que la substance du pain étant ôtée du pain Eucharistique, les seuls accidents y demeurent » (IX, p. 169). L'Ecole avait appelé *accidents réels* ces manières d'être du pain et du vin (couleur, figure, odeur, saveur, étendue) pour bien montrer qu'ils n'étaient pas liés inséparablement à la substance, et qu'ils pouvaient subsister par eux-mêmes, lorsque la substance qui leur servait de support était changée. Mais si l'on ôte toute réalité à ces accidents, ainsi que le fait Descartes, comment expliquer que les apparences du pain et du vin subsistent lorsque la substance du pain et du vin est devenue celle du Christ?

Descartes dissipe cette difficulté dans sa réponse aux *Quatrièmes Objections* (il résume son argumentation au début de la lettre au P. Mesland du 9 février 1645). Il a supprimé la couleur, la saveur, l'odeur, etc..., en tant qu'elles étaient des êtres mystérieux baptisés *qualités*, mais il a expliqué ce que le langage ordinaire appelle ainsi par des mouvements; comme Aristote l'a dit « rien n'est senti si ce n'est par contact » (IX, p. 193). Ces mouvements, nous dirions volontiers ces vibrations qui éveillent

en nous la sensation sont eux-mêmes produits par la *superficie du corps*, qui n'est nullement une substance et qui peut demeurer la même, bien que la substance change; on sait que tout corps est un ensemble de petites particules de matière laissant entre elles des intervalles, et la *superficie* est justement « le terme que l'on conçoit être moyen entre chacune des particules de ce corps et les corps qui les environnent » (IX, p. 193). Par conséquent si ces particules changent de substance mais demeurent au même lieu et sous la même *superficie*, nos sensations ne changeront pas; les mouvements qui produisent la couleur blanche la produiront avant comme après la consécration.

2° Une autre objection subsiste: parmi ces qualités que l'Ecole appelait *accidents réels* se trouve l'étendue; or, si Descartes enlève à la couleur, à la saveur, etc..., leur caractère de réalité, il enlève à l'étendue son caractère accidentel; l'étendue est la substance des corps. Résultat: il est impossible que le corps du Christ s'introduise dans l'hostie, puisque l'étendue demeure après la consécration dans l'état même où elle était auparavant.

La solution que Descartes donne au P. Mesland repose sur sa théorie de l'union de l'âme et du corps. Qu'est-ce qu'un corps? Ce nom désigne toute portion de matière et aussi les portions de matière organisées; dans le premier cas, ôtons au corps un morceau de matière; il n'est plus le même; il change *numériquement* (ou quantitativement). « Mais quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière *qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme*; en sorte que bien que cette matière change, et que sa quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps, *idem numero*, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union » (IV, p. 166). Notre corps est le même dans notre enfance et dans notre maturité bien que sa *quantité* se soit augmentée et que ses éléments se soient renouvelés; ce corps est le même, si on l'ampute d'une jambe ou d'un bras: ce

qui suffit pour que nous disions, « c'est le même corps », c'est qu'il soit uni à la même âme raisonnable. Qu'est-ce qui se passe donc dans ce corps? Mais quotidiennement il est le lieu d'une transsubstantiation naturelle! « Lorsque nous mangeons du pain et buvons du vin, les petites parties de ce pain et de ce vin se dissolvant en notre estomac, coulent incontinent de là dans nos veines, et par cela seul qu'elles se mêlent avec le sang, elles se transsubstantient naturellement, et deviennent partie de notre corps » (id., p. 167-168); à vrai dire, « si nous avions la vue assez subtile pour les distinguer d'avec les autres particules du sang, nous verrions qu'elles sont encore les mêmes *numero*, qui composaient auparavant le pain et le vin; en sorte que, *si nous n'avions point d'égard à l'union qu'elles ont avec l'âme, nous les pourrions nommer pain et vin comme devant* » (idem, p. 168).

Si le Christ vivant avait mangé le pain, il y aurait eu en lui transsubstantiation naturelle, car le pain se serait mêlé à son corps et aurait été informé naturellement par son âme; la transsubstantiation est surnaturelle parce que l'*information* ou l'assimilation se fait par les paroles sacramentelles; l'âme du Sauveur en se joignant au pain et au vin en fait un vrai corps ¹⁾.

La Transsubstantiation peut donc se passer des qualités, des accidents réels, des formes substantielles; le théologien n'a rien à regretter; il trouve mieux encore dans la physique nouvelle qui en cette circonstance adopte une théorie de l'union substantielle de l'âme et du corps dont l'archaïsme est assez savoureux. Il n'empêche que Descartes se départit singulièrement de ses principes en construisant ce chapitre de théologie; au moment même où il dresse ses échafaudages, il ne cesse de répéter « je ne suis pas théologien de profession »; alors pourquoi emprunte-t-il l'habit des docteurs en Sorbonne? On ne peut dire qu'il se soit trouvé devant un cas de conscience, car il ne se sent nullement obligé de raccorder le mystère eucharistique à sa philosophie; il connaît un texte du Concile de Trente qui peut couvrir tous ses refus d'explication sur l'existence du Christ dans l'hostie;

¹⁾ Voir aussi à *Clerselier*, 2 mars 1646, IV, pp. 372-373.

il y est présent « sacramentaliter et, a existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus » (VII, p. 252). Il cite ces lignes à la fin des quatrièmes objections (IX, p. 194) ¹⁾ « à dessein... afin d'être exempt d'en dire davantage » et dès qu'il parle de ce dangereux sujet elles lui servent d'introduction..... (IV, pp. 119, 165, 348; V, p. 194).

Descartes a donc un précieux retranchement: pourquoi éprouve-t-il le besoin de monter sur le rempart? Pourquoi se hasarde-t-il à émettre une opinion « à cause que le Concile ne détermine pas que *verbis exprimere non possumus*, mais seulement que *vix possumus* »? (IV, p. 165). Ce zèle est bien étrange et, pour le comprendre, il faut rapidement esquisser la genèse de cette théorie.

Son attention fut de très bonne heure attirée de ce côté: dès le 25 novembre 1630, en annonçant à Mersenne l'envoi de son traité de la lumière il disait: « car y voulant décrire les couleurs à ma mode, et par conséquent étant obligé d'y expliquer comment la blancheur du pain demeure au saint Sacrement, je serai bien aise de le faire examiner par mes amis, avant qu'il soit vu de tout le monde » (I, p. 179). On remarquera ce « *par conséquent* »; il va de soi qu'on pose le problème de l'Eucharistie à propos d'un traité de physique; ceci ne doit pas être oublié, même lorsqu'il s'agit du père de la philosophie moderne. Spontanément, son attention se porte vers cette question; et lorsqu'il publie son *Discours* et ses *Essais*, il a certainement résolu pour son compte la difficulté (du moins la première); c'est sans doute à cela qu'il fait allusion lorsqu'il écrit au P. Noël: « j'ai sujet de rendre grâce à Dieu, de ce que les opinions qui m'ont semblé les plus vraies en la Physique, par la considération des causes naturelles, ont toujours été celles qui s'accordent le mieux de toutes avec les mystères de la Religion; *comme j'espère faire voir clairement aux occasions* » (octobre 1637 — I, p. 456),

¹⁾ Sans en préciser la provenance; il incorpore à son propre texte leur traduction française sans la mettre en citation.

et il n'y a plus d'hésitation à avoir devant la lettre envoyée le 22 février 1638 au P. Vatier; il lui déclare que sa métaphysique est prête et qu'il n'attend pour la publier qu'un heureux changement dans l'atmosphère physico-théologique. « Et je vous dirai aussi que je ne crains nullement au fond qu'il s'y trouve rien contre la foi; car, au contraire, j'ose me vanter que jamais elle n'a été si fort appuyée par les raisons humaines, qu'elle peut être si l'on suit mes principes; et particulièrement la Transsubstantiation, que les Calvinistes reprennent comme impossible à expliquer par la Philosophie ordinaire, est très facile par la mienne » (I, p. 564).

Ainsi, bien avant que les circonstances l'obligent à prendre position, bien avant que les théologiens le mettent en demeure de réparer lui-même ses dégradations, Descartes construit une théorie de la transsubstantiation, et, selon son habitude, il est absolument certain d'apporter une explication supérieure à toutes les précédentes. — Bien plus, une préoccupation nouvelle apparaît: il offre aux catholiques une arme contre les protestants: dès 1638, il met sa future physique au service des apologistes qui, si nombreux alors, menaient le combat contre la jeune hérésie. Aussi Descartes n'est-il pas surpris en recevant les objections d'Arnauld; il est tout à fait entendu que sa physique détruit la vieille explication eucharistique, mais il n'a aucune inquiétude puisqu'il apporte une avantageuse compensation; le 28 janvier 1641, il écrit à Mersenne que la théologie se trouvera modifiée pour la transsubstantiation qui d'ailleurs « est extrêmement claire et aisée par ses principes » (III, p. 296). Les objections du jeune théologien lui plaisent et il les examine soigneusement: le 18 mars 1641 il envoie une partie de sa réponse. « Je ne vous envoie pas encore le dernier feuillet de ma réponse à M. Arnauld, où j'explique la transsubstantiation suivant mes principes; car, je désire auparavant lire les conciles sur ce sujet, et je ne les ai encore pu avoir » (III, p. 340). Son explication eucharistique est donc antérieure aux objections d'Arnauld; mais, avant de la publier il juge bon de la contrôler et de voir si elle s'accorde avec les Conciles; cette vérification

lui prend peu de temps puisque quinze jours après il envoie le reste de sa réponse avec un cri de triomphe:

« Vous verrez que j'y accorde tellement avec ma Philosophie ce qui est déterminé par les Conciles touchant le St-Sacrement, que je prétends qu'il est impossible de le bien expliquer par la Philosophie vulgaire; en sorte que je crois qu'on l'aurait rejetée, comme répugnante à la foi, si la mienne avait été connue la première. Et je vous jure sérieusement que je le crois ainsi que je l'écris. Aussi n'ai-je pas voulu le taire, afin de battre de leurs armes ceux qui mêlent Aristote avec la Bible, et veulent abuser de l'autorité de l'Eglise pour exercer leurs passions, j'entends de ceux qui ont fait condamner Galilée, et qui feraient bien condamner aussi mes opinions, s'ils pouvaient en même sorte; mais si cela vient jamais en dispute, je me fais fort de montrer qu'il n'y a aucune opinion en leur Philosophie, qui s'accorde si bien avec la foi que les miennes » (31 mars 1641 — III, p. 349-350).

Nous sommes habitués à ces explosions d'enthousiasme. Descartes a construit une explication eucharistique; n'ayant pas à la publier il ne s'est pas encore préoccupé de la contrôler avec les textes officiels de l'Eglise; cette confrontation lui montre un accord parfait, une harmonie préétablie entre son enseignement et celui de l'Eglise telle qu'on se demande comment on a pu faire pour se passer du cartésianisme... Preuve nouvelle de sa vérité! Argument terrible contre ceux qui l'attendent à ce tournant dangereux: la théologie! Sous le couvert de la théologie, ils ont condamné Galilée... que pourront-ils contre le philosophe qui apporte la meilleure explication du dogme catholique par excellence, celle qui mettra fin aux objections calvinistes... Tel est désormais le thème de Descartes. Le P. Mersenne ne pensa pas que ces merveilleux avantages de la philosophie nouvelle pussent séduire les Docteurs en Sorbonne, et pour mieux obtenir le privilège sollicité, il s'abstint de leur montrer une partie de la réponse à Arnauld. Descartes y déclarait sans hésitation à propos des problèmes eucharistiques: « Toutes lesquelles choses, me semblent

être si commodément expliquées par mes principes, que non seulement je ne crains pas d'avoir rien dit ici qui puisse offenser nos Théologiens, qu'au contraire j'espère qu'ils me sauront gré de ce que les opinions que je propose dans la Physique sont telles, qu'elles conviennent beaucoup mieux avec la Théologie, que celles qu'on y propose d'ordinaire » (IX, p. 194). Mersenne préféra laisser les Théologiens sur ces espérances et ne leur soumit pas les pages suivantes (qui parurent dans la deuxième édition), où Descartes mettait au compte des *accidents réels* toutes les erreurs, toutes les obscurités, et même les hérésies; « et il semble que ce soit principalement pour ce sujet que quelques-uns se sont éloignés en ceci de la créance de l'Eglise Romaine. Mais qui pourra nier que, lorsqu'il est permis, et que nulle raison ni théologique, ni même philosophique, ne nous oblige à embrasser une opinion plutôt qu'une autre, il ne faille principalement choisir celles qui ne peuvent donner occasion ni prétexte à personne de s'éloigner des vérités de la foi? » (id., p. 195-196).

On comprend maintenant l'histoire de cette tentative théologique; Descartes, en chrétien éclairé, envisage la possibilité d'une objection théologique, simplement en réfléchissant sur la nouveauté de sa physique; les objections d'Arnauld lui offrent une excellente occasion de dissiper publiquement la difficulté, et il est d'autant plus heureux de cette circonstance qu'il espère clore définitivement le débat, et ainsi faire paraître sa Physique¹⁾ sans avoir désormais à craindre d'ennuis théologiques; il rassure le public et les *accidents réels* n'ont même plus de prétexte eucharistique pour s'accrocher à la vie. Arnauld ne fut pas trop mécontent et des hommes dont il apprécie le jugement admettent ses explications: « la lettre du P. Vatier n'est que pour m'obliger, car il témoigne fort être de mon parti et dit: *je ne saurais m'empêcher de vous confesser que, suivant vos principes, vous expliquez fort clairement le mystère du Saint Sacrement de l'Autel, sans aucune entité d'accidents* » (17 novembre 1642 —

¹⁾ Cf. IX, p. 196, où il annonce son prochain livre, sa *Summa Philosophiae*, comme il dit dans l'édition latine (VII, p. 254).

III, p. 591). Le P. Mesland fait un excellent accueil aux *Méditations* et il a dû être à peu près satisfait par les réponses aux objections; toutefois, il a trouvé celles qui sont relatives à l'Eucharistie incomplètes; Descartes le sait, mais « pour l'extension de Jésus Christ en ce Saint Sacrement, je ne l'ai point expliquée, parce que je n'y ai pas été obligé, et que je m'abstiens le plus qu'il est possible, des questions de Théologie, et même que le Concile de Trente a dit, etc... » (2 mai 1644 — IV, p. 119).

On le voit, la question est bien réglée: Descartes a dit ce qu'il devait dire, sans sortir de son rôle; pourquoi continue-t-il: « Mais j'ose dire que, si les hommes étaient un peu plus accoutumés qu'ils ne sont à ma façon de philosopher, on pourrait leur faire entendre un moyen d'expliquer ce mystère, qui fermerait la bouche aux ennemis de notre religion, et auxquels ils ne pourraient contredire » (id., IV, p. 120)... ce qui signifie clairement: invitez-moi à vous en faire part. C'est toujours la même idée que nous suivons depuis qu'il parle de l'Eucharistie: en théologie, comme en métaphysique, comme en physique, Descartes répond *définitivement* aux problèmes qui désunissent les hommes; il n'est pas qualifié pour apporter lui-même la *summa theologiae cartesianae*, mais il peut au moins en donner un échantillon; j'ai « une façon qui me semble assez commode, et très utile pour éviter la calomnie des hérétiques, qui nous objectent que nous croyons en cela une chose qui est entièrement incompréhensible et qui implique contradiction » (IV, p. 165)¹); il la communique confidentiellement au P. Mesland, qui lui-même la soumettra au jugement du P. Vatier (IV, p. 170).

Quelle habileté! dira-t-on — comme il sait bien faire miroiter aux yeux des Pères la valeur apologétique de son œuvre! D'abord c'est en 1637 et 1638 lorsqu'il présente le *Discours* et les *Essais* aux PP. Noël et Vatier; puis lorsqu'il veut obtenir un privilège; enfin, on ne saurait nier que les lettres au P. Mesland viennent bien à propos, et font partie d'une série d'épîtres dans lesquelles Descartes présente aux Révérends Pères sa philosophie sous le jour le plus riant; il est clair que Descartes les prend par

¹) Voir aussi IV, p. 216.

leur côté faible, en laissant flotter devant leurs yeux émerveillés le rêve du calvinisme défait et de la paix de l'Eglise assurée par le Cartésianisme. Peut-être; mais cette interprétation est trop simple pour être humaine. Nous avons vu que le besoin de cette explication avait sa source dans la conscience catholique du philosophe, et ici encore ce sont les circonstances qui amènent ce besoin à sortir de la vie intérieure et à prendre forme dans un système. N'oublions pas ce qu'est Descartes à partir de 1640 et surtout en 1644: il est l'homme qui a trouvé la vérité; celui qui a découvert le secret de la nature, devenue, grâce à lui, notre esclave; celui qui a ramené devant les autels tous les hommes de bonne foi: en un mot il est l'héritier présomptif d'Aristote. Cause de la science, cause de Dieu, cause du cartésianisme sont une seule et même cause, et il est permis de se demander si sa tentative eucharistique ne doit pas être interprétée dans un sens plus littéral. Les textes nous disent tout simplement que Descartes collabore, lui aussi, dans le grand mouvement de Contre-Réforme catholique: il n'a aucun préjugé contre les protestants, il vit au milieu d'eux et il a d'excellents amis parmi ses voisins; il n'est nullement un apologiste à la manière de ce Père François Véron qui fut peut-être son professeur, et qui parcourt la France en jetant des défis aux ministres; mais il sait d'où vient le schisme: c'est la scolastique qui est la grande pécheresse — il n'hésite pas à le dire à Burman ¹); en revenant à une théologie simple, les hommes verront quelle est la part du mystère et quelle est la part de la raison dans l'enseignement de l'Eglise... en même temps que le rôle « d'une physique mal assurée » sera dévoilé. On voit une fois de plus comme tout se tient dans cette pensée si médiévale, c'est-à-dire encyclopédique —, et combien le problème « métaphysicien ou physicien », « apologiste ou savant » est mal posé; c'est la fausse physique des Docteurs scolastiques qui a pourri la théologie eucharistique, au point de troubler les âmes et de semer l'hérésie; c'est la vraie physique qui permet à Descartes de donner à la transsubstantiation toute l'intelligibilité compatible avec le saint mystère et de répondre victo-

¹) Supra, p. 242: « Et per hoc monachi occasionem dederunt omnibus sectis et haeresibus etc... »

rieusement à ceux qui accusent le catholicisme d'enseigner des doctrines contradictoires.

L'essai théologique de Descartes ne fut pas très heureux et le P. Mesland ne fut pas conquis. Descartes n'en fut pas ému : il la tenait pour une hypothèse, « une façon commode et utile » ; c'était un modèle, un exemple de ce qui pourrait être fait. « Vous ferez de ma lettre ce qu'il vous plaira, et parce qu'elle ne vaut pas la peine d'être gardée, je vous prie seulement de la rompre, sans prendre la peine de me la renvoyer » (IV, p. 216). Cela signifie-t-il que Descartes renonce à son idée ? Nullement ; dans sa dernière lettre au P. Mesland, il ne dissimule pas la satisfaction qu'elle lui donne, et il n'a aucun motif pour l'abandonner. Trois ans plus tard, en 1648, des lettres latines (dont l'auteur était Arnauld) ramenèrent la question ; Descartes répondit que le Concile de Trente ne s'était pas chargé d'expliquer la présence du Christ dans l'hostie ; aussi : « vereor crimen temeritatis, si quid ea de re determinare auderem ; conjecturas autem meas viva voce malim exponere, quam scriptis » (V, p. 194). Descartes a conservé pour sa propre satisfaction son interprétation — ce qui est signe d'une vie religieuse peut-être plus profonde qu'on ne le dit.

IV. — *Descartes et les Théologiens.*

Descartes a reconnu l'accord de la raison et de la foi, de l'enseignement de l'Eglise et du cartésianisme, et la possibilité d'une théologie vraie reposant sur la philosophie vraie. Le double sens que nous avons retrouvé sous le mot *Théologie* se rencontre à nouveau sous le mot *théologien* : tantôt Descartes appelle ainsi l'homme qui connaît l'enseignement de l'Eglise, et tantôt celui qui construit, en partant des dogmes, une représentation systématique des données révélées ; dans un cas, l'enseignement du théologien mérite le respect, puisque c'est l'enseignement même de l'Eglise ; dans l'autre cas, ses opinions sont discutables, n'ont aucune valeur spéciale, et le philosophe n'a pas à se gêner pour les combattre et même injurier leur auteur. Gibieuf, Arnauld,

Voetius, Mesland, voilà des théologiens; il y en a à l'Oratoire, à la Sorbonne, à l'Université d'Utrecht; on ne doit pas l'oublier et c'est pourquoi il serait faux de se représenter « le théologien d'après Descartes » en cueillant des traits dans ses écrits; il a vu *des* théologiens; parmi eux il y en a de sympathiques et d'antipathiques.

En général le théologien est à ses yeux un *spécialiste* qui possède une *compétence* propre et dont il sollicite les avis, de la même manière qu'il demande aux physiciens les résultats de leurs recherches et de leurs expériences. Peut-être aurait-on fait moins souvent appel à la prudence de Descartes si l'on avait mieux compris le caractère professionnel de ses rapports avec les théologiens: s'il évite autant qu'il le peut de toucher à la théologie, c'est surtout parce qu'il a conscience *que ce n'est pas son affaire*; prudence certes, mais au sens où il y a prudence à ne pas toucher aux instruments dont on ignore le maniement et à ne pas faire un métier pour lequel on ne s'est pas préparé.

Descartes demande donc des consultations aux théologiens, leur soumet ses projets d'ouvrage, etc. — On a pu voir au cours de ces pages de nombreuses confirmations de ce point de vue. Il ne veut rien avancer sans être en règle avec l'orthodoxie. « Ce que vous me dites de la production du Verbe, écrit-il le 6 mai 1630 à Mersenne, ne répugne point, ce me semble, à ce que je dis; mais je ne veux pas me mêler de théologie; *j'ai peur même que vous ne jugiez que ma philosophie s'émancipe trop d'oser dire son avis touchant des matières si relevées* » (I, p. 150). Lorsqu'il critique le livre de Cherbury, *De Veritate*, il se borne à ce qui est philosophique. « Pour ce qui est de la religion, j'en laisse l'examen à Messieurs de la Sorbonne »; il émet seulement un vœu: « Il y a plusieurs maximes qui me semblent si pieuses et si conformes au sens commun que je souhaite qu'elles puissent être approuvées par la théologie orthodoxe » (II, p. 599). Aucun de ses livres ne paraît, sans que toutes ses précautions soient prises: remarquons ce qu'il dit à Gibieuf peu après son arrivée en Hollande: l'oratorien est au courant de son projet de métaphysique et lui a promis « de le corriger et y ajouter la dernière

main » (I, p. 17); remarquons encore comment, dès 1629, au moment où il décide de rédiger sa Physique il demande à Mersenne s'il n'y a rien de déterminé en la religion touchant l'étendue (I, p. 86); rappelons enfin ses projets au moment de publier le traité des *Méditations*, son idée d'une édition spéciale réservée aux théologiens « afin d'apprendre d'eux ce qui sera bon d'y changer, corriger ou ajouter avant de le rendre public » (II, p. 622).

Le théologien est un homme comme un autre, en dehors de sa compétence propre; il est sujet aux erreurs et aux passions. La théologie participe à la fois à la vérité dogmatique et à la vérité philosophique: au premier point de vue l'Eglise met à part la théologie orthodoxe; au deuxième point de vue, le philosophe distingue la théologie vraie et la fausse. Il y a une fausse théologie, parce que les théologiens sont des hommes, parce qu'ils ont comme les autres des ignorances et des préjugés; devant eux l'esprit critique du philosophe garde tous ses droits et leurs cavillations ne sauraient couvrir ses protestations. Que Mersenne fasse attention! Qu'il ne confie pas les *Méditations* aux « faux Théologiens » (III, p. 126), qu'il les mette « entre les mains des théologiens... les plus capables, les moins préoccupés des erreurs de l'Ecole, les moins intéressés à les maintenir, et enfin les plus gens de bien, et sur qui la vérité et la gloire de Dieu ait plus de force que l'envie et la jalousie » (id., p. 127).... Nous sommes loin du théologien « *plus qu'homme* » du *Discours de la Méthode*.

CONCLUSIONS

CHAPITRE I

LES SOURCES DE LA PENSÉE RELIGIEUSE DE DESCARTES

Cette enquête sur la pensée religieuse de Descartes soulève un problème historique: d'où vient cette théorie des rapports de la foi et la raison? Le problème « foi et raison » se dresse devant tous les philosophes qui acceptent l'héritage d'une tradition religieuse; il est la réaction naturelle de l'esprit humain devant un dualisme intolérable et il exprime son profond besoin d'unité. Toutefois, il n'y a pas une manière unique à concevoir cet accord. Les uns insistent sur les limites de la raison et exaltent l'éminente dignité de la foi; ils regardent l'univers et la vie à la lumière de l'enseignement révélé, dont la certitude n'est comparable à aucune autre; telles sont les philosophies religieuses issues de S. Augustin. D'autres sont avant tout soucieux d'introduire un *ordre* dans nos connaissances et des distinctions dans l'univers de vérités où nous devons vivre; frappés par leur différence d'origine, de nature, de méthode, ils assignent à la foi et à la raison des domaines soigneusement délimités, et puisque ces deux domaines se touchent, ils établissent à leur frontière des lois de bon voisinage et de secours mutuel; tel est le sens de la doctrine thomiste¹⁾. Enfin un troisième groupe

¹⁾ Sur la manière dont se pose le problème des rapports de la raison et de la foi, voir Heitz, *Essai historique sur les rapports de la philosophie et de la foi de Berenger de Tours à S. Thomas d'Aquin*, Paris 1909. Avant-propos. Notamment, à propos des philosophes qui ont rencontré une harmonie entre les données de leur raison et

adopte une étrange attitude qui déconcerte l'historien; il proclame que la raison et la foi méritent également notre confiance, mais que nous n'avons pas à nous troubler si leurs données ne s'accordent pas; tenons que l'une et l'autre sont vraies, même si elles se contredisent... Déformation de l'intelligence? Opportunisme? Quelle que soit leur inspiration, on trouve à tous les âges des amis de la *double vérité*, et nous les appellerons *libertins*, puis que tel était leur nom au début du XVII^e siècle¹).

Ces termes « augustinien », « thomiste », « libertin », représentent ici des courants de pensées plutôt que des systèmes précis; il nous suffit de dessiner des cadres commodes auxquels nous puissions rapporter la pensée cartésienne, cadres qui nous sont donnés et par une réflexion sur les solutions possibles du problème posé et par l'histoire des solutions qui y furent effectivement apportées. Au début du XVII^e siècle ces trois grandes traditions étaient pleines de vie; Descartes passa au milieu d'elles et fut l'ami de leurs amis.

I. — *Descartes au milieu des libertins et devant la tradition augustinienne*

Descartes fut en relation avec des « beaux esprits », dont le parfum libertin ne l'incommodait guère²). Dans sa jeunesse

l'enseignement de leur foi, il écrit: « D'abord ils ont conçu cette harmonie comme une *confusion* des deux enseignements en une *philosophie religieuse*, telle qu'on la rencontre chez les Néoplatoniciens, Philon, Plotin et leurs disciples et à leur suite, chez les Pères de l'Eglise et plus spécialement chez S. Augustin. Plus tard, tout en maintenant l'harmonie entre la raison et la foi, on a mis plus en lumière la différence de ces deux sources de connaissance et l'on s'est efforcé... d'en délimiter les domaines respectifs: la philosophie et la théologie. Ainsi, on est venu à reconnaître à la philosophie le droit d'exister pour elle-même comme science rationnelle, d'ailleurs capable d'entrer avec la théologie sacrée dans la vaste synthèse de la sagesse chrétienne » (p. X). En général sur les principales attitudes de la pensée médiévale devant ce problème, voir: Gilson, *Etudes de Philosophie médiévale*. Strasbourg 1921 (les quatre premiers articles).

¹) Voir Picavet, *Essai sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*. Paris 1913, le chapitre: *Averroïstes, libertins et esprits forts*.

²) Voir: Touchard, *La morale de Descartes*, 1894, pp. 74 à 77.

il avait appris par cœur des vers de Théophile de Viau et en 1647 il en citait encore (IV, p. 617). Dans une lettre de Balzac que nous avons citée, Balzac lui rappelait sa promesse d'écrire *l'histoire de son esprit*: « Elle est attendue de tous nos amis et vous me l'avez promise en présence du Père Clitophon, qu'on appella en langue vulgaire Monsieur de Gersan » (I, p. 570). Or, ce Monsieur de Gersan ou de Guerseran avait joué son rôle dans l'histoire du fameux Jean Bitaud qui, en 1624, avait prétendu soutenir des thèses antipéripatéticiennes; on connaît l'aventure: de nombreuses invitations avaient été lancées et, disent les récits du temps, près d'un millier de personnes étaient réunies dans l'une des salles les plus grandes de Paris, lorsque, sur l'ordre du Premier Président de la Cour de Paris, la salle fut évacuée; or, cette salle n'était autre, d'après J.-B. Morin, que le logis de M. de Guerseran, « jadis hôtel de la reine Marguerite » ¹⁾. A Paris, Descartes avait donc fréquenté des gens de ce mode; il avait connu Desbarreaux, celui qu'on appelait « l'illustre Débauché » ²⁾ et il n'éprouvait aucun scrupule, en 1641, à le recevoir en Hollande ³⁾. Nous avons lu souvent dans ses lettres le nom de Gabriel Naudé; voici ce que Guy Patin dit de cet ami de Descartes: « Tant que j'ai pu connaître cet auteur, il m'a semblé fort indifférent dans le choix de la religion et avait pris cela à Rome »; il avait eu pour maître au Collège de Navarre, un certain Belurgey auquel il ne marchandait pas son admiration; or, ce professeur « ne se souciait d'aucune religion; faisait un état extraordinaire de deux hommes de l'antiquité qui ont été Homère et Aristote; se moquait de la Sainte Ecriture, et surtout de Moïse et de tous les Prophètes; haïssait les Juifs et les moines, n'admettait aucun miracle, prophétie, vision, ni révélation: se moquait du Purgatoire.... Il disait que les deux plus sots livres du monde étaient la *Genèse* et la *Vie des Saints*... Bref, M. Naudé avait été disciple d'un tel maître: *qui viret in*

¹⁾ G. Sortais: *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibnitz*, t. II, p. 34, note 1.

²⁾ Lachèvre, *Le libertinage au XVII^e siècle. — Mélanges*. Paris, Champion 1920, p. 49.

³⁾ Si toutefois la visite dont parle Baillet est réelle, XII, p. 79, note a.

foliis venit a radicibus humor, sic patrum in natos abeunt cum semine mores » ¹⁾).

Il paraît difficile de rattacher Descartes à ce courant²⁾ ; tous les textes que nous avons lu devraient signifier exactement le contraire de ce qu'ils disent. Admettra-t-on plutôt une sorte de « scepticisme chrétien », compromis commode qui détourne la religion de la pensée et lui concède la direction de la vie ? Mais que deviennent ces pages où il insiste sur le caractère chrétien de sa philosophie ? où il esquisse une théologie, où il fait éclater la merveilleuse harmonie de la raison bien conduite avec la foi ? Et surtout, Descartes nous a paru trop avide d'unité pour se complaire en de telles équivoques. Les maîtres du scepticisme ne s'y sont point trompés ; ils ne l'ont jamais réclamé pour un des leurs : « Qu'a fait Descartes par sa démonstration prétendue d'une substance purement spirituelle ? D'une substance qui doit penser éternellement ? Qu'a-t-il fait par des spéculations si épurées ? Il a fait croire que la religion ne le persuadait pas, sans pouvoir persuader ni lui ni les autres par ses raisons » ³⁾. Voilà comment, par la bouche de Saint-Evremond, le scepticisme élégant des beaux esprits accueillait le cartésianisme.

D'ailleurs, les libertins et les sceptiques sont essentiellement des hommes de la Renaissance. De quelle religion êtes-vous ? demande-t-on au maître de Gabriel Naudé et il répond qu'il est de la religion des plus grands hommes de l'antiquité, Homère, Aristote, Cicéron, Pline, Sénèque ⁴⁾. L'inspiration de Descartes est bien différente : il n'a pas de maîtres et l'antiquité ne jouit d'aucun prestige à ses yeux ; il y eut, de tous les temps, une

¹⁾ Lachèvre, *Ouvr. cit.*, p. 174. Sur ce milieu libertin en général, voir : R. Thamin, *La philosophie morale en France au XVII^e siècle*. Revue des Cours et Conférences, 2 janvier 1896.

²⁾ L'attitude de Descartes serait celle de Pompanazzi et de l'école padouane, dit M. Henri Busson à la fin de son livre : *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance 1533-1601*. Paris 1922, p. 622. Le rapprochement nous paraît superficiel : Descartes n'a jamais mis en doute l'accord de la foi et de la raison, et Pompanazzi invoque leur opposition à tous propos, pour se tirer d'embarras (p. 54). Les deux attitudes sont exactement contraires.

³⁾ Cité par Touchard, *La Morale de Descartes*, p. 116.

⁴⁾ Lachèvre, *ouvr. cit.*, p. 174

doctrine de la double vérité pour les hommes qui avaient à maintenir et l'enseignement traditionnel de l'Eglise et une philosophie renaissante, que ce soit l'aristotélisme, le platonisme ou l'épicurisme; il s'agissait en un mot pour les averroïstes du XIII^e siècle, pour les renaissants du XVI^e, pour les libertins du XVII^e, de demeurer chrétiens (en apparence du moins) tout en chérissant une pensée païenne; paganisme et christianisme, l'antiquité et la catholicité, voilà la double vérité dont il faut instaurer le règne en métaphysique et en morale. Mais cette séduction de l'hellénisme et de la latinité, Descartes l'a ignorée; il n'est pas de ceux qui cherchent à relever les statues d'Aristote, de Platon, d'Epictète ou d'Epicure, sans trop déranger celles du Christ et des Saints. La philosophie de Descartes n'est pas, aux yeux de son auteur, une philosophie *renaissante*; c'est une philosophie *nouvelle*; elle n'est pas l'héritage d'un païen, elle est l'œuvre d'un chrétien; or, un chrétien, délivré des influences étrangères au christianisme, ne peut construire qu'une philosophie chrétienne: la foi et la raison disent tout naturellement la même chose et la possibilité d'une double vérité s'évanouit au moment même où Descartes proclame son intention de faire table rase du passé...

Les Augustiniens que Descartes a connus sont nombreux: l'Oratoire et le Cardinal de Bérulle sont les fils d'Augustin et la contre-réforme catholique qui les compte parmi ses plus importants champions se fait sous le patronage de l'évêque d'Hippone. Les protestants s'étaient réclamés de lui; dans ces conditions, ne convenait-il pas de les battre au nom de leurs propres autorités, en leur interdisant de s'annexer le plus grand Docteur de l'Eglise? Bérulle, Gibieuf, Condren, aiment S. Augustin et s'en inspirent; en se tournant de ce côté, les historiens de Descartes ont toujours été récompensés; pourquoi n'y trouverait-on pas les sources de sa pensée religieuse, puisqu'on y a trouvé celles de sa théologie et du *Cogito*?

Pour S. Augustin, notre connaissance a deux sources: la raison et l'autorité; avant l'éveil de la réflexion, nous subissons des

influences que nous ne choisissons pas et nous recevons pour vraies des affirmations que nous ne sommes pas capables d'apprécier. Lorsque l'intelligence a acquis ce pouvoir, elle s'aperçoit qu'elle est limitée et ne saurait tout comprendre; elle a besoin de recevoir certaines vérités essentielles dont pourtant le contenu est obscur et qu'elle n'est pas en mesure d'atteindre, livrée à ses seules lumières; son créateur l'aide à travers l'Eglise et l'Ecriture Sainte; et elle peut accepter ces secours parce qu'elle sait que l'Eglise et l'Ecriture Sainte sont dignes de foi; elles sont les témoins qui rapportent la parole de Dieu, et Augustin a très nettement compris que la critique des témoignages était la préface inévitable d'une telle croyance.

Il y a donc à l'entrée de l'augustinisme une étude historique et exégétique, dont les augustinien se sont, en général, dispensés, comme si leur maître avait une fois pour toutes aplani les difficultés.

Ce point est très important, car les vérités révélées reçoivent, grâce à cette critique des témoignages, le droit d'être utilisées dans nos constructions philosophiques au même titre que les vérités évidentes. Au moment où la valeur de l'autorité est rationnellement établie, l'univers de nos connaissances se trouve transformé; il n'y a aucun motif légitime qui nous permette de mettre à part les vérités de foi et de leur interdire l'accès de la science. Un texte de l'Ecriture sera pour le philosophe un *fait* et il conviendra de l'utiliser soit pour répondre à une question, soit pour l'insérer dans un raisonnement; les philosophes se disputent-ils pour connaître le souverain bien? Leur discussion doit cesser puisque le prophète a dit: « Mon bien est de demeurer uni à Dieu » ¹⁾).

L'univers des vérités n'est pas le même après comme avant le Christianisme; la philosophie ne peut être après comme avant le Christianisme; il y a une *philosophie chrétienne*, c'est-à-dire une philosophie que n'est pas simplement en accord avec les dogmes chrétiens, mais qui est inséparable de ces dogmes et fait corps avec eux; à ceux qui étaient privés de ces dogmes, il était

¹⁾ *Cité de Dieu*, X, § 18.

impossible de connaître la vraie philosophie; les païens ont pu, sans doute, trouver certaines vérités, mais comme ils ignoraient le Christ, et avec le Christ la piété et la charité, ils n'ont pas rencontré la vraie philosophie: « Non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum ii quorum doctrinam non approbamus, nec Sacramenta nobiscum communicant » ¹⁾.

Il n'y a pas alors dans l'âme humaine deux sciences, philosophie et théologie; deux vies, pensée et action; deux étrangères, foi et raison: « la vérité se dévoile à celui qui vit bien, qui étudie bien, qui prie bien » ²⁾; aussi le philosophe n'est pas un fabricant de théories; *il n'y a pas chez S. Augustin de système philosophique*; la sagesse est plutôt une suite de démarches qui conduisent l'âme tout entière à la connaissance et à l'amour de Dieu. « Ayez foi constante en Dieu et abandonnez-vous à lui de toutes vos forces. Ne cherchez pas à vous appartenir et à rester en votre pouvoir » ³⁾. « Par l'amour on demande, par l'amour on cherche, par l'amour on est poussé, par l'amour la révélation se fait, par l'amour enfin, l'on tient à ce qui a été révélé » ⁴⁾. Faut-il parler d'une *théorie* des rapports de la foi et de la raison? Ce que l'on appellerait ainsi est plutôt l'analyse psychologique d'une conscience religieuse, qui croit parce qu'elle connaît la valeur de sa croyance, et qui connaît la vérité parce que la croyance lui a permis de surmonter son infirmité. « Intellige ut credas », « Crede ut intelligas »: telle est la double formule qui exprime l'union de l'âme à Dieu et de Dieu à l'âme.

Si ces traits ne trahissent pas trop le sens de l'augustinisme, on reconnaîtra aisément que la théorie cartésienne reflète un tout autre esprit. Descartes s'applique à séparer la foi de la raison, à écarter les textes bibliques de la philosophie, à supprimer toute possibilité de confusion entre les choses révélées et les choses que notre esprit peut appréhender sans secours surnaturel; il parle de tout cela posément; il n'éprouve pas le

¹⁾ *De Vera Religione*, chap. V, § 8.

²⁾ *De Ordine*, Livre II, chap. 19, § 51.

³⁾ *Soliloquia*, Livre I, chap. XI, § 30.

⁴⁾ *De moribus ecclesiae*, Livre I, chap. 17, § 31.

besoin de s'épancher, de prier avec lyrisme, de baigner ses démonstrations de l'existence de Dieu au milieu d'effusions sentimentales; mieux que toutes les remarques, il suffit de lire les pages que Descartes et Augustin ont consacrées à la Sagesse; dans la *Préface des Principes*, Descartes commence par éliminer la révélation divine; dans les *Confessions*, Augustin raconte comment, seule, la lecture des livres saints a pu le conduire à la Sagesse et lui apporter la paix...; et pourtant, grâce aux platoniciens il savait que Dieu existe, qu'il est infini, qu'il n'est pas répandu dans l'espace, qu'il est immuable, qu'il a créé toutes choses: « certus quidem in istis eram, nimis tamen infirmus ad fruendum te. Garriebam plane quasi peritus, et nisi in Christo Salvatore nostro viam tuam quaererem, non peritus, sed periturus essem... Ubi enim erat illa aedificans charitas a fundamento humilitatis, quod est Christus Jesus? » ¹⁾ Le Christ ici est un élément essentiel de la théorie de la connaissance, puisqu'il est la Sagesse incarnée. « Omissis igitur et repudiatis nugis theatricis et poeticis, divinarum Scripturarum consideratione et tractatione pascamus animum atque potemus vanae curiositatis fame ac siti fessum et aestuantem, et inanibus phantasmatibus, tanquam pictis epulis, frustra refici satiarique cupientem » ²⁾.

II. — Descartes et la tradition thomiste

Descartes a connu la tradition thomiste par ses premiers maîtres. S. Ignace de Loyola avait recommandé à ses disciples la doctrine du Docteur Angélique; pourtant si ceux-ci restèrent toujours fidèles aux directions de leur fondateur, ils conservèrent la plus grande liberté d'interprétation; le troisième Général, Saint François de Borgia, dut même rappeler quelles étaient les opinions précises que l'ordre devait enseigner sur Dieu, les Anges, l'Homme et le péché, et il est facile de reconnaître dans cette circulaire une invitation très nette à ne pas s'écarter de l'enseignement péripatéticien ³⁾. Ainsi de très bonne heure, la Com-

¹⁾ *Confessions*, Livre VII, chap. XX.

²⁾ *De vera religione*, chap. 51, § 100.

³⁾ C. de Rochemonteix, *Un collège de Jésuites au XVII^e et XVIII^e siècle*. Paris 1889, t. IV, p. 4 sq.

pagnie ouvrit sa bibliothèque aux nouveautés, sans que ce voisinage pût choquer Saint Thomas. En 1583, voici ce qu'écrivait au nouveau général, le P. Acquaviva, un des Jésuites les plus influents et qui avait été très écouté au Concile de Trente ¹⁾, le P. Salmeron: « Il m'a semblé qu'il ne serait pas à propos de forcer les nôtres à soutenir toutes les propositions de S. Thomas, d'autant plus que les Dominicains eux-mêmes ne s'y sont pas condamnés. On croirait que nous aimons plus l'homme que la vérité... Parfois il arrive que pour la défense de la vérité, nous rejetons l'opinion de Saint Jérôme, de Saint Augustin, de Saint Cyprien, sans prétendre faire injure à ces grands hommes; quelle absurdité y aura-t-il donc à s'écarter de Saint Thomas?... De ce que notre Ignace a dit: *in theologia praelegendum esse S. Thomam*, il ne s'en suit pas qu'il ait dit qu'il fallait suivre en tout Saint Thomas » ²⁾).

C'est ce désir de respecter l'enseignement de l'Ecole sans sacrifier la liberté des interprètes, qui, en 1586, inspire la lettre du Général Acquaviva: *De ratione studiorum vitandisque novis opinionibus*. « Sans doute, nous ne jugeons pas qu'on doive interdire aux nôtres, dans l'enseignement de la théologie scolastique, les opinions des autres auteurs quand elles sont plus probables et plus communément reçues que celles de Saint Thomas; pourtant, son autorité, sa doctrine si sûre et plus généralement approuvée, les recommandations de nos constitutions nous font un rigoureux devoir de les suivre *ordinairement* » ³⁾). Suivre les opinions communément reçues, s'en tenir *ordinairement* à Saint Thomas, tel est le principe de la Compagnie en philosophie comme en théologie, principe qui recevait son expression définitive dans le *ratio studiorum* de 1586.

Pour S. Thomas, nos connaissances ont deux sources: l'Ecriture et l'univers; par la première, Dieu s'est manifesté directement à l'homme; par le second, Dieu s'est bien manifesté à l'homme, mais sous forme de problèmes: devant les choses,

¹⁾ J. Brucker, *La Compagnie de Jésus, Esquisse de son institut et de son histoire*. Paris 1919, pp. 66 et 143.

²⁾ Cité: C. de Rochemonteix, *ouvr. cit.*, p. 9.

³⁾ Idem, p. 12.

l'homme est incertain; il doit user de ses sens pour regarder; puis de son intelligence, pour abstraire du particulier et du contingent l'universel et le nécessaire; enfin par le raisonnement il s'élève jusqu'au Dieu créateur, tout puissant et très bon. Il y a donc deux ordres séparés: celui de la foi et celui de la raison¹⁾; ou plutôt il y a un seul et même objet « Dieu » que l'on atteint par deux routes différentes. On comprend alors l'indépendance relative de la raison et de la foi: dans la dialectique que la raison élève à partir des choses, la foi n'a pas à intervenir et l'héritage d'un païen comme Aristote peut figurer comme élément essentiel; de même, dans l'acte par lequel l'âme adhère à la parole révélée, il y a quelque chose de plus que dans le simple jugement.

Toutefois cette séparation ne doit pas être exagérée; si la philosophie s'élabore en marge de la foi, elle ne se dresse pas *contre* la foi; elle est, en même temps, une discipline autonome et l'auxiliaire de la foi. Comment peut-elle l'aider? En démontrant les préambules de la foi: l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme; en combattant les adversaires de la foi et en répondant à ceux qui l'attaquent au nom de la raison par des arguments empruntés à la raison; enfin, en construisant l'édifice théologique qui est comme une châsse pour les vérités de la foi.

Il est facile de reconnaître dans les textes de Descartes que nous avons cités une vue thomiste des rapports de la raison et de la foi; nous avons déjà signalé des textes de S. Thomas sur le rôle de la volonté dans l'acte de foi²⁾ et des pages où Descartes se mettait à couvert derrière le grand Docteur pour justifier sa réserve dans la question des mystères³⁾. Lorsque le problème de la foi se posait devant lui, il n'avait qu'à ouvrir sa *Somme Théologique* au début de la *Secunda Secundae* où un groupe de questions très précises lui est consacré; l'article central nous paraît être celui où Saint Thomas se demande « Utrum

¹⁾ Voir sur cette distinction: Montagne, *Rapports entre la foi et la raison chez Averroës et chez St-Thomas*, Revue thomiste, mai-juin 1911.

²⁾ Supra, p. 206.

³⁾ Supra, p. 218.

fides sit homini a Deo infusa » ¹⁾); après avoir affirmé le rôle des raisons de croire, le Docteur se heurte pourtant à ce fait: devant un miracle, en écoutant un sermon, « *quidam credunt, quidam non credunt* ». Si ce que nous avons dit du rôle de l'action divine dans la foi cartésienne est exact, ce qui suit est pour nous du plus vif intérêt: « Et ideo, continue le Docteur, oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis; et propter hoc dicebant quod initium fidei est ex nobis, in quantum scilicet ex nobis est quod parati sumus ad assentiendum his quae sunt fidei, sed consummatio fidei est a Deo, per quem nobis proponuntur ea quae credere debemus. Sed hoc est falsum... Quia, cum homo, assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam. » Il faut donc dire « quod per scientiam gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis, quae fit ab aliqua scientia. Sed principalis et propria causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum »; autrement dit: « oportet quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam ad hoc quod elevetur in ea quae sunt supra naturam ».

Telles sont les idées, sinon les textes, en présence desquels Descartes a été mis; on comprend qu'avec des références comme celles-là, il ait insisté sur la part de l'action divine dans l'acte de foi, lui qui ne demandait qu'à séparer les deux domaines et à éviter les confusions. De même l'obscurité du contenu de la foi était, à ses yeux, le caractère essentiel, celui qui le dispensait d'études dont il n'avait cure; mais justement *S. Thomas avait tout particulièrement insisté sur ce point*: ne devait-il pas réagir contre ces augustinien qui, mêlant philosophie et religion, auraient volontiers démontré la Trinité et la nécessité de l'In-

¹⁾ *Summa theologiae*, II-II^{ae}, quaest. VI, art. I. M. Gilson le cite en partie à l'article *Fides*, dans son *Index scolastico-cartésien*, Paris 1913, pp. 124 et 125. Remarquons que Descartes invoquera volontiers l'exemple de Pélagie pour justifier son silence devant le problème du mal. (I, p. 366, III, p. 543.)

carnation¹⁾ ? Ici encore Descartes n'avait qu'à lire sa *Somme* à la question: *Utrum objectum fidei possit esse aliquid visum*²⁾. « Fides importat, répond S. Thomas, assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter: uno modo quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam; et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio; si autem sit cum certudine absque tali formidine, erit fides. » Or, on ne peut parler de voir qu'à propos des choses qui, par elles mêmes meuvent l'intelligence: les objets de l'opinion et de la foi ne sont donc pas *visus*; c'est pourquoi, un peu plus loin, il peut dire: « unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum »³⁾. Il pourra se faire qu'une même proposition soit objet de foi pour un homme et objet de science pour un autre, mais la foi et la science ne peuvent subsister dans un même homme, à propos du même objet et au même moment.

Le rôle de la foi est d'ailleurs autre que le rôle de la science: il n'y a d'Écriture sainte que pour nous renseigner sur notre salut, mais « non pertinet ad philosophicas disciplinas, quae sunt secundum rationem humanam inventae ». Descartes pouvait rencontrer ces paroles dans les premières pages de la *Somme*; le Docteur y explique que Dieu n'est trouvé par la raison qu'après bien des efforts, dont seule une petite élite est capable, et encore n'arrive-t-elle qu'à un mélange d'erreurs et de vérité; « a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum ».

¹⁾ Saint Anselme par exemple. Voir: Heitz, *Ouvr. cit.*, p. 63. Au moment même où S. Thomas enseignait, son collègue à l'Université de Paris, S. Bonaventure démontrait qu'il doit y avoir en Dieu trois personnes et qu'il ne peut y en avoir ni plus ni moins que trois. Gilson, *Etudes* etc..., p. 93; voir aussi p. 100 sq.

²⁾ II-IIae, quaest. I, art. IV.

³⁾ II-IIae, quaest. I, art. V.

⁴⁾ Prima pars, quaest. I, art. I.

Comme le salut de l'homme en dépend, Dieu devait l'instruire par une révélation.

Cela nous conduit tout naturellement à une distinction de la philosophie et de la théologie que Descartes reproduisit. Il y a un ordre d'études qui a pour objet la doctrine sacrée et elle est absolument différente de toutes nos autres sciences; la philosophie et la théologie ont un même objet: Dieu, la première selon qu'il est connaissable par la raison, la seconde selon qu'il est connu par la révélation. « Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur ¹⁾ ». Ce *secundum genus* est capital. Descartes s'occupe de cette « théologie qui est une partie de la philosophie »; l'autre théologie n'est pas son affaire; après cela il est tout disposé à prononcer un « oui » sincère et énergique devant la question voisine: « utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis » ²⁾. Mais comment donc! S. Thomas a parfaitement raison de proclamer que sa certitude est au-dessus de toutes les autres et ne peut décevoir, puisque la doctrine sacrée émane de la science divine et puisque son objet est le plus noble de tous: nous conduire à la béatitude éternelle!

Il est vain de dire: Descartes a lu telle ou telle page de S. Thomas; nous avons de préférence choisi des textes que vraisemblablement il a pu connaître; il avait avec lui une *Somme Théologique*; il a bien dû en feuilleter au moins les premières pages! Cela importe peu d'ailleurs; il nous suffit de comprendre comment les notions de Descartes sur les rapports de la raison et de la foi sont l'écho d'un enseignement thomiste; Descartes,

¹⁾ I, q. I, art. I, *Responsum*. Voir encore: *In Boet. De Trinitate Prolog. ad initium*. « Sicut ergo naturalis cognitionis principium est creaturae notitia a sensu accepta, ita cognitionis desuper datae principium est primae veritatis notitia per fidem infusa et hinc est quod diverso ordine hinc inde procedit. Philosophi enim qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur, praeordinant scientiam de creaturis scientiae divinae, scilicet naturalem metaphysicae: sed apud theologos proceditur *e converso* ut creatoris consideratio considerationem praeveniat et creaturae. » Cité par Heitz, *Ouvr. cit.*, p. 158, note 1.

²⁾ I, quaest. I, art. 5.

certaines, n'a pas regardé tout cela de très près, il n'a pas fait des études de textes et n'a pas mis S. Thomas en fiches; ces notions ont été greffées de bonne heure sur sa jeune intelligence et sont passées dans sa substance; elles lui sont devenues familières, comme ces choses que nous utilisons chaque jour et dont la présence même finit par ne plus nous frapper.

Aujourd'hui, il nous est facile, aidé par MM. Laberthonnière et Maritain, de marquer les déformations subies par la conception thomiste en devenant cartésienne; sur trois points elle a reçu des modifications importantes: le rôle des raisons de croire, la nature de la foi et l'usage de l'analogie en philosophie et en théologie.

En retraçant la psychologie de l'acte de foi, nous avons remarqué que Descartes se souciait peu des raisons de croire¹⁾. Il n'a, dit M. Laberthonnière « nullement recours à ce que les théologiens ont appelé la démonstration du fait de la révélation, démonstration en vertu de laquelle on est censé savoir *naturellement*, comme on sait n'importe quel événement historique, que Dieu a parlé, d'où toujours *naturellement*, on conclut, puisque Dieu ne peut nous tromper, que ce qu'il a dit est la vérité et doit être cru »²⁾. « Il y a, dit M. Maritain, dans la pensée cartésienne... une tendance à diminuer beaucoup trop, à réduire presque à rien le rôle de la préparation rationnelle à l'acte de foi et la valeur des preuves de crédibilité naturelle (qui sont d'ordre moral, non géométrique) »³⁾. Ces raisons de croire sont des probabilités; S. Thomas cite comme motif de crédibilité, les prophéties, les miracles, la conclusion des païens, toutes choses qui relèvent de l'exégèse et de l'histoire. Au fond, Descartes n'a pas songé à tout cela, et précisément, par cette négligence, il diffère de ses prédécesseurs; prétendre qu'il n'y a pas place dans son système pour les raisons de croire serait inexact⁴⁾; lui même

¹⁾ Supra, p. 206-208.

²⁾ Annales etc., juillet 1911, p. 388.

³⁾ Les Lettres, art cit., p. 373. Note 4.

⁴⁾ Le jugement de Mgr. Chollet est donc trop sommaire: « Descartes professe l'agnosticisme par rapport aux vérités de la foi; il les croit, il veut les croire, il ne veut en aucune façon les examiner

a dit le contraire; mais elles ne l'intéressent pas, et pratiquement tout cet aspect des rapports de la raison et de la foi reste dans l'ombre.

L'acte de foi est un acte de la volonté; voilà, à son sens, ce qu'il importe de retenir et S. Thomas n'a pas dit autre chose. Nous avons insisté sur l'importance de la théorie cartésienne du jugement pour comprendre sa théorie de la foi; or, en ôtant à l'intelligence la faculté de juger, Descartes se sépare de S. Thomas, et cela nous invite à soupçonner des conséquences de ce différent jusque dans la psychologie de la foi. Pour S. Thomas, l'acte de foi demeure un acte de l'intelligence; c'est bien la volonté qui sous l'action de la grâce est au point de départ du mouvement, et non une vérité évidente comme en mathématiques, mais c'est à l'intelligence qu'elle aboutit et c'est l'intelligence qui affirme: « je crois »; « *Credere autem immediate est actus intellectus, quia objectum hujus actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est quod fides, quae est proprium principum hujus actus, sit in intellectu sicut in subiecto* » ¹⁾. M. Maritain a très justement insisté sur ce caractère qui oblige à définir la foi en termes de connaissance: d'abord elle est une tendance à l'évidence « un mouvement vers la vision », mais en même temps, elle est une tendance non satisfaite, elle est par nature une inquiétude, puisqu'elle poursuit une évidence qui lui échappe: « elle jouit de la certitude, mais elle ne jouit pas de la vision, elle est en sûreté, mais elle n'est pas satisfaite » ²⁾. « Chez Descartes, au contraire, l'acte même d'adhérer au donné révélé devient — étant un jugement: *ita est* — un acte élicité par la volonté... Or, la volonté est de fait une faculté aveugle, comment aurait elle le désir de voir? Ayant porté cet acte d'assentiment — sur un objet d'ailleurs obscur et donc sans intérêt pour un entendement qui n'a sa perfection que dans

avec sa raison; c'est la préparation rationnelle à la foi supprimée avec l'intelligence de tous les dogmes, mystères ou vérités naturelles révélées » (Dictionnaire de Théologie catholique, *Descartes*, tome IV, colonne 534.

¹⁾ *IIa-IIae*, quaest. 4, art. 2.

²⁾ Maritain, *Les Lettres*, art. cit., § 24, p. 374.

ses idées claires —, elle n'a plus rien à chercher, elle s'arrête, elle se repose » ¹⁾). La foi est une action de Dieu qui élève l'âme tout d'un coup et qui étend sur elle la paix sereine de ceux qui ont trouvé sans avoir cherché.

M. Laberthonnière était arrivé à des conclusions analogues en analysant la foi de Descartes et en commentant le fameux texte des *Réponses aux deuxième objections sur la lumière de la foi* ²⁾): « en entendant parler de « lumière intérieure », on serait tenté de croire qu'il admet une *illumination subjective* augmentant la capacité de notre esprit fini et, par grâce, le faisant sortir de ses limites, pour accéder en quelque mesure au moins, à l'intellection des vérités révélées » ³⁾); or, cette foi est « une détermination qui s'impose du dehors; c'est le fait de la volonté que meut la grâce et qui, par soumission pure, adhère en bloc à des formules dictées autoritairement: croyance toute sèche, toute brute, qui, n'étant pénétrée ni d'émotion ni de lumière... ne vit pas, ne progresse pas, ne s'accroît pas, mais se réalise en un instant » ⁴⁾). Nous sommes très loin de l'augustinisme, et M. Laberthonnière flaira aussitôt un parfum thomiste! C'est le dualisme introduit par l'Ecole entre la foi et la raison qui est à la racine de cette conception statique de la foi. « C'est — et peut-être ne l'a-t-on pas assez remarqué — l'utilisation de la vieille maxime de l'école thomiste, prise à la lettre et dans toute sa rigueur, *idem non potest esse scitum et creditum* » ⁵⁾). « Nous nous trouvons très nettement en présence de la théorie, déjà formulée depuis longtemps, d'après laquelle science et foi, sur un même objet et en même temps, s'excluent réciproquement... Il n'a jamais conçu une foi qui, comme telle, pût être un désir de science et déjà une science, *fides quaerens intellectum* » ⁶⁾).

Si Descartes, comme les thomistes, sépare science et foi, s'ils rejettent en commun *l'illumination subjective* des augusti-

¹⁾ Idem, p. 376.

²⁾ Nous l'avons cité p. 210.

³⁾ Annales, etc..., juillet 1911, p. 388.

⁴⁾ Idem, p. 398.

⁵⁾ Idem, pp. 398-399.

⁶⁾ Idem, p. 397.

niens, il n'en reste pas moins vrai que les thomistes lui ont cherché un substitut dans la connaissance analogique et que Descartes s'en est fort peu soucié. Descartes a de Dieu la même connaissance qu'il a du triangle; cela lui suffit; quant à l'examen des intentions divines, de ses vues sur l'univers et sur l'homme, des « intimités et des fins de Dieu », c'est une tâche inaccessible à notre raison finie; les théologiens antérieurs, tout en reconnaissant la misère de nos moyens, n'avaient pourtant pu se résigner à cette impuissance. « Poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur; theologia autem est de his quae sunt supra rationem; et ideo modus symbolicus utrique communis est, cum neutra rationi proportionetur » ¹⁾. Le théologien ne craint pas d'appeler l'imagination à l'aide de la raison pour chercher des « similitudes ». « C'est, dit le P. Rousselot, un poème logique, moins utile dans la controverse que charmant pour l'esprit qui croit déjà » ²⁾. Ce symbolisme théologique était le fruit d'un effort dont la philosophie avait bénéficié: c'est la même curiosité qui avait poussé le théologien à se donner une représentation de la Trinité et le philosophe à interroger Dieu sur ses desseins; c'était le seul moyen d'être admis dans les conseils de Dieu et Descartes le repoussait; ...il n'y avait pas place pour la connaissance analogique sous la royauté de la mathématique; un esprit nouveau entraînait dans la philosophie, et à son souffle, un monde s'évaluait, celui où la raison et la foi cherchaient à se rejoindre, celui où l'intelligence et l'imagination s'étaient élevées dans leur effort pour s'approcher des choses divines et embrasser l'infini.

Toutes ces nuances sont très vives et produisent de violents contrastes; lorsqu'on passe de la conception thomiste des rapports de la raison et de la foi à la conception cartésienne, on peut avoir l'impression d'être « dépaycé »; pourtant les thèmes sont les mêmes; Descartes les a seulement transposés; volontiers, nous

¹⁾ *Prolog. Sent.*, art. 5, ad. 3.

²⁾ Rousselot, *L'Intellectualisme de Saint Thomas*. Paris 1908, page 168.

dirions qu'il a animé les formules thomistes d'un esprit nouveau en les transplantant dans le cartésianisme, si ces formules, antérieures au cartésianisme, n'avaient pas elles-mêmes contribué à former cet esprit nouveau. Le positivisme cartésien a sa source dans le thomisme et c'est pourquoi il demeure un positivisme chrétien. Descartes a adopté cette attitude indépendante, « laïque » pour ainsi dire, que nous sommes si fortement tentés d'interpréter en hommes du XIX^e siècle, tout simplement en croyant suivre les conseils de ses maîtres et de la *Somme théologique*. On comprend tout ce qu'il y a de vrai dans l'idée du « Descartes physicien » et ce qui était confusément pressenti dans celle du « Descartes rationaliste » ; notre enquête sur la théorie des rapports de la foi et de la raison nous permet de faire rentrer ce positivisme dans la tradition religieuse de laquelle on l'avait arbitrairement séparé.

III. — *Le traditionalisme de Descartes.*

Lorsqu'on lit le *Discours de la Méthode*, on peut se croire en présence d'un de ces gentilshommes « bien pensants », fidèles à leur roi et à leur foi, devant lesquels il ne ferait pas bon à discuter politique ou religion ; la cité n'a pas besoin de « ces humeurs brouillonnes et inquiètes » qui se mêlent de choses qui regardent le roi et les prêtres. Mais, l'homme qui était si bien informé des actualités théologiques et qui disait volontiers son mot sur l'eucharistie, l'auteur des *Méditations* et des *Lettres au P. Mesland*, il serait difficile de réduire sa pensée religieuse aux formules du *Discours*, ouvrage destiné à un trop vaste public pour aborder de tels sujets.

Cette attitude d'ailleurs n'est pas nouvelle ; elle est peut-être un des aspects les plus constants de l'esprit religieux en France, et le *Discours* sur ce point comme sur tant d'autres éveille le souvenir de Montaigne. « Les *Essais* de 1637 dit M. Brunschvicg, qui traitent de la *Dioptrique*, des *Météores*, de la *Géométrie*, sont une réplique voulue aux *Essais* de 1595. Non seulement Descartes les rédige en langue française, dans l'esprit « que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure, jugent

mieux de *ses* opinions que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens ». Mais encore il les fait précéder d'un *Discours* où, se racontant lui-même à la manière du maître, il tient à marquer qu'il commence là où Montaigne finit » ¹⁾).

M. Brunschvicg y retrouve « les réflexions d'ordre critique et pédagogique qui sont éparses à travers les *Essais* » et il en conclut: « Descartes fut un disciple de Montaigne jusqu'à cet hiver de 1619 où son génie propre lui fut révélé par l'intuition de la méthode rationnelle, où lui fut apportée la promesse que l'univers serait pour lui matière de vérité. Il y a plus: lorsqu'il eut pris la décision de tout subordonner désormais à la recherche de la certitude et de la science, c'est à Montaigne qu'il emprunte la sagesse pratique de la morale par provision » ²⁾).

Malheureusement, on ne sait pas d'une manière certaine si Descartes a lu Montaigne: aucun témoignage de lui ne nous le révèle. Pourtant, dans l'une de ses lettres, il le cite: « Pour ce qui est de l'entendement ou de la pensée que Montaigne et quelques autres attribuent aux bêtes, je ne puis être de leur avis » (23 novembre 1646 — V, p. 573). Rappelons d'autre part que les *Essais* eurent 51 éditions entre 1600 et 1635; ajoutons que des ennemis des libertins faisaient une belle publicité au livre que le P. Garasse appelait leur « livre cabalistique »; il est donc *probable* (et probable seulement) que Descartes a au moins feuilleté cet ouvrage à la mode. D'ailleurs, que l'exemple de Montaigne lui ait suggéré l'idée d'une « histoire de son esprit », que les *Essais* lui aient servi de modèle dans la rédaction du *Discours*, cela a peu d'importance, et n'intéresse guère que l'histoire de la littérature. Il faut, au contraire, savoir si cette influence se retrouve dans les idées comme dans leur forme: si des rapprochements de textes suffisent à établir de telles influences, on ne peut en avoir de plus impressionnants qu'ici; le traditionalisme religieux et politique du *Discours* ne serait-il pas simplement un héritage de Montaigne? ³⁾).

¹⁾ *La Tradition philosophique et la Pensée française*. Paris, Alcan, 1922. Conférence de M. Brunschvicg sur *Descartes*, p. 49.

²⁾ Idem.

³⁾ Cette religion traditionaliste des humanistes et de Montaigne a été très bien exposée dans le livre de M.-F. Strowski, *Saint-François*

Il suffit d'ouvrir l'*Apologie de Raymond Sebond*. Dès le début, nous rencontrons les réflexions que suggèrent à Montaigne « les nouvelletés de Luther »; ces dernières, dit-il, sont sources d'athéisme: « car le vulgaire n'ayant pas la faculté de juger des choses par elles-mêmes, se laissant emporter à la fortune et aux apparences, après qu'on lui a mis en main la hardiesse de mépriser et contrôler les opinions qu'il avait eues en extrême révérence, comme sont celles où il va de son salut, et qu'on a mis aucuns articles de sa religion en doute et à la balance, il jette tantôt après aisément en pareille incertitude toutes les autres pièces de sa créance, qui n'avaient pas chez lui plus d'autorité ni de fondement que celles qu'on lui a ébranlées; et secoue comme un joug tyrannique toutes les impressions qu'il avait reçues par l'autorité des lois ou révérence de l'ancien usage... entreprenant dès lors en avant de ne recevoir rien à quoi il n'ait interposé son décret et prêté particulier consentement »¹⁾. La religion fait donc partie de l'ordre établi tout comme les lois de l'Etat: « nous ne recevons notre religion qu'à notre façon et par nos mains, et non autrement que comme les autres religions se reçoivent. Nous nous sommes rencontrés au pays où elle était en usage; ou nous regardons son ancienneté ou l'autorité des hommes qui l'ont maintenue; ou craignons les menaces qu'elle attache aux mécréants; ou fuyons ses promesses. Ces considérations la doivent être employées à notre créance, mais comme subsidiaires: ce sont liaisons humaines. Une autre région, d'autres témoins, pareilles promesses et menaces nous pourraient imprimer par même voie une croyance contraire. Nous sommes Chrétiens à même titre que nous sommes ou Perigordins ou Allemands »²⁾. Descartes ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme sa fidélité à la religion de sa nourrice.

On pourrait multiplier les citations, en se méfiant toutefois

de Sales. — *Introduction à l'histoire du sentiment religieux en France au XVII^e siècle*. Paris, 1897, Introduction. — Voir notamment p. 12 sq. et p. 37 sq.

¹⁾ Montaigne, *Les Essais*. Edition Strowski, Bordeaux 1906 et 1909, t. II, chap. XII, p. 141.

²⁾ Idem, pp. 322-323.

des ressemblances purement verbales. Ainsi, Montaigne écrit : « Les simples, dit Saint Paul, et les ignorants s'élèvent et saisissent le ciel; et nous, à tout notre savoir, nous plongeons aux abîmes infernaux » ¹⁾); mais il s'agit de faire éclater la vanité de la philosophie et l'innocence de la vie simple et fruste... Un peu plus loin nous trouvons : « Qu'est-il plus vain que de vouloir deviner Dieu par nos analogies et conjectures, le régler et le monde à notre capacité et à nos lois, et nous servir aux dépens de la divinité de ce petit échantillon de suffisance qu'il lui a plu despartir à notre naturelle condition? Et, parce que nous ne pouvons étendre notre vue jusques en son glorieux siège, l'avoir ramené ca-bas à notre corruption et à nos misères? De toutes les opinions humaines et anciennes touchant la religion, celle-là me semble avoir eu plus de vraisemblance et plus d'excuse, qui reconnaissait Dieu comme une puissance incompréhensible, origine et conservatrice de toute choses, toute bonté, toute perfection, recevant et prenant en bonne part l'honneur et la révérence que les humains lui rendaient sous quelque visage, sous quelque nom et en quelque manière que ce fut » ²⁾). Mais l'auteur a l'intention de nous rappeler la « cécité universelle » ³⁾ contre laquelle nous nous débattons vainement; tout cela est très loin de Descartes, et nous invite à comparer de plus près leurs traditionalismes religieux.

Montaigne a entendu le tumulte des guerres civiles; et cette expérience lui a suffi; comme le plus clair résultat des luttes religieuses est de troubler le repos des honnêtes gens il apprécie médiocrement les hérésies : « quelque apparence qu'il y ait en la nouvelleteé, je ne change pas aisément, de peur que j'ai de perdre au change. Et puis, je ne suis pas capable de choisir et me tiens en l'assiette où Dieu m'a mis. Autrement je ne me saurais garder de rouler sans cesse. Ainsi me suis-je, par la grâce de Dieu, conservé entier, sans agitation et trouble de conscience, aux anciennes créances de notre religion, au travers de tant de

¹⁾ Idem, p. 219.

²⁾ Idem, pp. 241 et 242.

³⁾ Idem, p. 243.

sectes et de divisions que notre siècle a produites » ¹⁾. Qu'on ne lui parle pas d'ailleurs de « nouvelletés » même en philosophie ! Elles sont aussi vaines, aussi inutiles qu'en religion, « les écrits des anciens, je dis les bons écrits, pleins et solides, me tentent et remuent quasi où ils veulent; celui que j'ai me semble toujours le plus roide; je les trouve avoir raison chacun à son tour, quoiqu'ils se contrarient. Cette aisance que les bons esprits ont de rendre ce qu'ils veulent vraisemblable, et qu'il n'est rien si étrange à quoi ils n'entreprennent de donner assez de couleur pour tromper une simplicité pareille à la mienne, cela montre évidemment la faiblesse de leur preuve... Ainsi, quand il se présente à nous quelques doctrine nouvelle, nous avons grande occasion de nous en défier, et de considérer qu'avant qu'elle fut produite sa contraire était en vogue; et comme elle a été renversée par celle-ci, il pourra naître à l'avenir une tierce invention qui choquera de même la seconde. Avant que les principes qu'Aristote a introduits, fussent en crédit, d'autres principes contentaient la raison humaine, comme ceux-ci nous contentent à cette heure... » ²⁾ et d'autres nous contenteront !... Voilà avec quel sourire ironique et sceptique Montaigne salue, à l'avance, le Cartésianisme. Quant à la médecine et aux « nouvelletés et réformations physiques », elles n'ont pas le don de soulever en lui plus d'enthousiasme. Le traditionalisme religieux de Montaigne ne se comprend bien qu'à l'intérieur de cette philosophie sceptique et sereine dont il est un aspect; il est lié à une critique de la raison qui n'a rien de dramatique mais qui très simplement conseille à l'homme de comprendre la relativité de sa science et de s'y résigner avec bonne grâce; ce traditionalisme, c'est l'abri où Montaigne s'est réfugié pendant l'orage.

Lorsque Descartes est « entré sur la scène du monde », l'orage est passé. On s'est remis au travail; on ne se contente pas de restaurer l'antique Eglise et de réparer les meurtrissures dont ses verrières et ses statues ont souffert; sur le vieil édifice

¹⁾ Idem, p. 321. On peut rapprocher de « retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance ». (*Discours*, troisième partie, VI, p. 23.)

²⁾ Idem, pp. 322-323.

médiéval de nouvelles flèches se dressent, et de multiples chapelles surgissent à l'ombre des cathédrales. Après la Réforme, vient la Contre-Réforme. L'Eglise à laquelle le catholique demeure attaché n'est pas seulement une institution existante et ne tire pas son prestige de cette seule existence; elle *est*, mais comme une société qui a failli ne plus être; elle a derrière elle quelque chose de plus que seize siècles de vie: elle a un demi-siècle de luttes où elle aurait pu sombrer. « La religion du roi » que le citoyen français trouve à son berceau, c'est *une religion à laquelle ce roi s'est converti* — ce roi, jadis huguenot, qui est devenu le protecteur des Jésuites, ce roi dont le cœur a été transporté en 1610 à la chapelle du collège de la Flèche. Le traditionalisme de Descartes reçoit tout son sens dans ce mouvement de résurrection catholique; il en représente, si l'on veut, la forme la moins mystique, celle qu'un tel élan pouvait recevoir, lorsque, en sortant du Carmel et de l'Oratoire, il traversait le siècle et rencontrait la foule tiède des fidèles; à sa source, il y a, néanmoins, une confiance profonde dans les destinées de la religion, un acte de foi qui exclut tout scepticisme. La religion n'est pas une chose relative, pas plus que la philosophie, pas plus que la physique; mais pour ces deux dernières, rien n'est encore commencé, et c'est pourquoi Descartes se met à l'œuvre avec une belle assurance, qui eût déconcerté Montaigne; mais pour la première il n'y a, grâce à Dieu, aucune crainte à avoir; le catholicisme nous a donné des certitudes absolues — celles que la religion peut apporter; à l'homme, ainsi libéré de toute inquiétude sur son salut et sa vie future, à l'homme de découvrir maintenant ces certitudes où la raison bien guidée peut le conduire. Le traditionalisme de Montaigne et son scepticisme philosophique sont étroitement liés et ont une même racine: son relativisme. Le traditionalisme de Descartes et son rationalisme philosophique ne sont pas liés moins étroitement; ils ont, eux aussi, une même racine: sa foi absolue en la vérité.

Que matériellement ces deux traditionalismes se ressemblent, que des formules de l'un soient devenues des formules de l'autre, peu importe, et en un sens peu importe aussi la fameuse boutade de Descartes sur sa fidélité à la religion de son roi et de sa nour-

rice (XII, p. 345). Un ministre trop zélé, Revius, avait entrepris de le convertir; le philosophe évidemment n'avait cure de poursuivre une conversation de ce genre avec un tel interlocuteur; sa réponse était un excellent moyen d'y mettre fin poliment mais nettement. Elle n'est certes pas l'expression d'une philosophie très profonde, puisque justement elle signifie clairement un refus de philosopher; elle est tout simplement une formule banale que Balzac a employée bien des fois, et précisément dans des dialogues adressés à Descartes: « Je ne veux rien croire de plus véritable que ce que j'ai appris de ma mère et de ma nourrice » ¹⁾ et encore Balzac ajoutait-il: parce que cet enseignement est celui de la vraie religion. On ne pouvait mieux trouver pour se débarrasser d'un importun.

En réalité le « loyalisme » ²⁾ de Descartes est infiniment plus complexe; il est un héritage familial, il est une vertu civique, il est un sentiment de fidélité sincère qui, dans un pays comme la France, attache naturellement un gentilhomme bien né à sa religion; notre enquête sur les intentions apologétiques de Descartes et sur sa théorie des rapports de la raison et de la foi nous prouve qu'il ne fut pas que cela: Descartes a examiné le contenu dogmatique de la religion, il a voulu défendre la cause de Dieu, il s'est occupé de théologie, il a échafaudé une théorie eucharistique que personne ne lui demandait, il a accusé la scolastique d'avoir perverti la théologie comme la physique, ce qui n'était tout de même pas sans audace ³⁾. S'il n'avait été qu'un fidèle loyal, si son catholicisme n'avait été qu'un traditionalisme à la manière de Montaigne, toutes ces choses ne l'auraient pas intéressé. Montaigne et Descartes sont attachés à une tradition religieuse: pour le premier cette tradition est surtout une coutume, pour le second, c'est d'abord une vérité.

¹⁾ Balzac, *Le Sophiste chicanier*, tome II des *Œuvres de Balzac*, édition 1665, cité par Touchard, *La morale de Descartes*, p. 92. Ce dialogue est de 1628; il précède donc de huit ans le *Discours de la Méthode*.

²⁾ Cette expression est de M. Gilson.

³⁾ Voir la fin des réponses aux objections d'Arnauld.

CHAPITRE II

LA MÉTAPHYSIQUE DE DESCARTES

Dans la première partie de cette étude sur la pensée religieuse de Descartes, nous avons dû reconnaître en lui l'existence d'une activité métaphysique, distincte de son activité scientifique et aboutissant à des œuvres comme les *Méditations* qui, dans leur première esquisse, n'avaient pas d'autre objet que de défendre la cause de Dieu. Il convient maintenant de regarder le contenu de cette métaphysique; peut-être les remarques recueillies au cours de cette enquête en éclaireront-elles certains caractères.

I. — *La métaphysique cartésienne et l'augustinisme.*

Les historiens de Descartes ne croient plus qu'avec le Cartésianisme « ce soit la philosophie tout entière qui ait fait peau neuve » ¹⁾. L'histoire est néfaste aux révolutions, car elle voit trop vite en elles des traditions qui continuent... La révolution cartésienne ne pouvait échapper à la loi commune, mais, chose curieuse, on ne semble pas avoir beaucoup hésité avant de désigner les ancêtres de la philosophie nouvelle, et les travaux critiques de notre temps ont simplement confirmé l'impression ressentie au XVII^e siècle: Arnauld, Rohault, de la Forge, Cordemoy, Clerselier, Ambrosius Victor, Malebranche, Poisson, Huet, et bien d'autres, amis ou ennemis, lui trouvèrent tout de suite une

¹⁾ Gilson, *La liberté*, p. 2.

ressemblance augustinienne. Au XIX^e siècle le P. Lescœur ¹⁾, Nourrisson ²⁾, Bouillier, ont facilement montré que dans le cartésianisme comme dans l'augustinisme, la pensée échappe aux connaissances sensibles et se replie sur elle-même pour s'évader vers Dieu; Espinas a insisté sur le néoplatonisme de l'Oratoire; les historiens plus récents ont laissé de côté les vues générales et les rapprochements trop vagues de leurs prédécesseurs, et en étudiant des aspects particuliers de la doctrine ils sont arrivés devant la même conclusion: M. Gilson a rencontré l'augustinisme dans la théorie de la liberté et dans l'innéisme cartésien; Blanchet l'a rencontré en reprenant le vieux problème du *Cogito* dont la filiation avait déjà soulevé tant de commentaires; bref, c'est devenu une vérité banale de dire, selon la formule de M. Gilson, que l'esprit de la métaphysique nouvelle est celui « d'une théologie néo-platonicienne renouvelée elle-même des Pères et surtout de Saint Augustin » ³⁾.

Notre étude sur la pensée religieuse de Descartes nous conduit dans une toute autre voie: c'est le thomisme que nous avons trouvé au fond de sa conception des rapports de la raison et de la foi, et ainsi cette métaphysique augustinienne s'ouvrirait par une notion thomiste de la philosophie et de ses relations avec la religion! L'augustinisme, ne l'oublions pas, est moins un système qu'un esprit; lorsqu'il souffle, on voit s'élever des spéculations où la philosophie et la religion ne sont pas séparées, où la foi et la raison sont fondues l'une dans l'autre, comme si philosophie, théologie, science, prière, étaient des cadres trop étroits pour cette dialectique passionnée, où les démonstrations sont mêlées d'oraisons; cet esprit, pour le reconnaître dans un système, il suffit d'aller à la doctrine des rapports de la raison et de la foi... Chez Descartes, qu'avons-nous trouvé? Une conception d'origine thomiste et repensée par un esprit « positiviste », comme nous dirions aujourd'hui, une philosophie

¹⁾ Lescœur, *La théodicée chrétienne d'après les Pères de l'Eglise ou Essai philosophique sur le traité de Deo* du P. Thomassin. Paris 1852, pp. 4 et 9.

²⁾ Nourrisson, *La Philosophie de Saint-Augustin*, Paris 1865, tome II,

³⁾ Gilson, *La liberté* etc., p. 160.

qui repose sur de telles assises peut-elle être vraiment appelée *augustinienne*, alors qu'il y a désaccord complet sur la notion même de philosophie?

Peu importe que la matière soit la même dans les deux systèmes; peu importe que le *Cogito* se retrouve dans l'un et dans l'autre; peu importe que les deux apologétiques aient recours aux mêmes procédés; peu importe que les deux dialectiques s'élaborent en marge du monde sensible: leurs démarches seraient-elles rigoureusement parallèles, les expressions seraient-elles identiques, au-dessous de tout cela il y a une *âme* que ces ressemblances n'atteignent pas et c'est jusqu'à cette âme qu'une étude comme la nôtre aurait dû nous conduire; comprendre les rapports de la raison et de la foi dans la philosophie de Descartes, ce n'est pas relier des concepts pour reconstruire un morceau de système; c'est se placer au moment où, avant tout concept, la pensée s'engage ou est engagée dans une voie qui lui ferme toutes les autres, c'est peut-être se heurter à cette portion de l'individualité qui résiste à l'analyse et ne se définit plus. Le chemin que Descartes a suivi n'est pas celui que l'évêque d'Hippone avait frayé à la pensée chrétienne; tous les rapprochements de textes que l'on fera me valent rien contre ce fait.

La théorie de « l'augustinisme cartésien » est séduisante, parce qu'un long cortège de brillantes inductions historiques l'accompagne, et c'est cette allure historique qui lui a si facilement conquis la sympathie. Comparons les textes de S. Augustin et de Descartes: des ressemblances aveuglantes nous frappent; pourquoi s'en étonner? Rappelons-nous les relations oratoriennes du philosophe; le néoplatonisme, l'augustinisme, voilà ce qu'il respirait auprès de Gibieuf, et du cardinal de Bérulle qui était platonicien « spontanément et comme d'instinct »¹⁾; comment sa métaphysique n'en aurait-elle pas été imprégnée? Personne ne saurait nier ces conclusions; pourtant, en regardant de plus près, on s'aperçoit qu'elles sont trop résumées pour exprimer toute la réalité.

¹⁾ Gilson, *Etudes de Philosophie médiévale*. L'innéisme cartésien, page 173.

D'abord, Descartes a-t-il connu directement S. Augustin? Ses correspondants, Mersenne, Arnauld, Mesland et un inconnu lui ont signalé des pages d'Augustin qui pouvaient appuyer ses opinions; ils ont donc constaté des coïncidences entre la pensée du saint et celle du philosophe, et ce dernier a été mis à même de les apprécier. On ne saurait dire qu'il ait manifesté une surprise très vive; ce qu'il écrit du *Cogito* il le pense de toute sa métaphysique: « C'est une chose qui de soi est si simple et si naturelle à inférer, qu'on est, de ce qu'on doute, qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit » (novembre 1640 — III, p. 248); ce n'est donc pas extraordinaire de la trouver sous la plume de Saint Augustin! Lorsqu'on lui indique des textes, il ne presse pas d'aller les contrôler et il n'a jamais répondu qu'il les connaissait; mais il se déclare très flatté de la rencontre. « J'ai très grande satisfaction de ce que mes pensées s'accordent avec celles d'un si saint et si excellent personnage » (à Mesland, 2 mai 1644 — IV, p. 113). Tel est le point de vue de Descartes lui-même sur les rapports de Descartes et de S. Augustin. Dans un cas précis, le *Cogito*, il aurait pu examiner de près cet accord; il n'y a pas même songé, et quelques phrases tranchantes sur la portée du *Cogito* dans l'un et l'autre système lui ont suffi pour mettre une distance infinie entre lui et son soi-disant prédécesseur.

On est assez surpris lorsqu'on lit ensuite les articles d'Espinass; S. Augustin, de très bonne heure, intervient dans la vie du jeune philosophe: en 1623, Descartes se détourne de la géométrie et se porte vers la morale; « ce goût, dit Espinass, paraît déterminé par la lecture d'un traité de Saint Augustin », et en note, il précise: « Le *de Utilitate credendi* de S. Augustin développe l'idée que les sciences de la nature sont superflues si on les compare à la philosophie » ¹⁾. Où Espinass a-t-il pris ce fait? Il ne l'a jamais dit; malheureusement en histoire la commodité des hypothèses ne leur confèrent aucune vérité. Même méthode dans le livre de Blanchet ²⁾; après de minutieuses ana-

¹⁾ Revue de Métaphysique, 1917, p. 254. Blanchet reprend cette affirmation, p. 62.

²⁾ Blanchet, *Les Antécédents*, etc..., 1ère partie, chap. I et II.

lyses de textes, il établit à propos du *Cogito* des analogies dont la précision est troublante; a-t-on le droit d'en déduire les lectures de Descartes? La forme la plus élaborée et la plus cartésienne du *Cogito* augustinien se trouve au chapitre 10 du livre X du *De Trinitate*; est-ce légitime d'en conclure: Descartes a lu le *De Trinitate* avant d'écrire ses *Méditations*? Remarquons qu'aucun de ses correspondants ne lui a signalé ce texte; c'est seulement en 1648 qu'Arnauld lui enverra cette référence (V, p. 186); il faut donc supposer qu'il a sciemment caché cette lecture, car lorsqu'on lui recommandait des textes du *De Civitate Dei* ou du *De libero arbitrio*, lui qui se disait heureux d'être d'accord avec le maître de la philosophie chrétienne, il aurait pu brandir son *de Trinitate* et crier à ses correspondants: « Mais j'ai beaucoup mieux que tout ce que vous m'envoyez! »

Tout cela rend bien hardie l'affirmation de Blanchet: « La probabilité d'une lecture du *de Trinitate*, faite antérieurement à la rédaction des *Méditations*, nous paraît au moins très grande et proche de la certitude » ¹⁾.

D'ailleurs, il ne faut pas exagérer l'influence des lectures sur un esprit comme celui-là qui a définitivement pris parti sur la valeur des philosophies passées. Beaucoup plus importante est l'étude du milieu platonicien qu'il a fréquenté. « Pour mesurer la profondeur de l'influence exercée sur les sentiments et les pensées du philosophe par le Cardinal de Bérulle, il suffit de se souvenir que celui-ci devint son directeur de conscience, et que d'après Baillet, Descartes plus tard le considérait *après Dieu* comme le principal auteur de ses desseins et de sa retraite hors de son pays » ²⁾. Ne pourrait-on aussi rappeler quelques dates? D'abord, à quel moment Bérulle et Descartes entrèrent-ils en relation? Espinas n'hésitait pas à affirmer leur ancienneté: « étant donnée l'intimité étroite de Gibieuf et de Condren avec Bérulle, il serait peu vraisemblable que Descartes eut été à ce point l'ami des disciples sans connaître le maître » ³⁾. Ce n'est

¹⁾ Idem, p. 61.

²⁾ Idem, p. 84.

³⁾ Revue de la métaphysique, 1906, p. 272-273. Espinas invoque

pas une raison; il y a tant d'événements qui *vraisemblablement* auraient dû se produire... Un fait est certain: avant la réunion de novembre 1628 chez le Nonce du Pape, ils se connaissaient peut-être, mais le Cardinal ignorait les projets de Descartes; il est donc impossible d'admettre la supposition d'Espinass: « de bonne heure Descartes demanda au fondateur de l'Oratoire plus que des conseils, à savoir une *direction*, au sens qu'a ce mot dans la langue de la vie chrétienne » ¹⁾. C'est à partir de novembre 1628 que Descartes et Bérulle se fréquentent vraiment et que le prélat peut diriger sa conscience; en avril 1629, le philosophe part en Hollande, et on ne sait trop où il a passé l'hiver; et le 20 octobre 1629 le Cardinal meurt à Paris; ainsi Bérulle fût le directeur de conscience de Descartes *pendant environ dix mois* et encore ils ne purent guère avoir d'entretiens qu'au cours de l'hiver 1628-1629, c'est-à-dire *pendant quatre mois environ*, en supposant que Descartes vécut alors à Paris. Autrement dit, Bérulle entre dans l'intimité de Descartes au moment où celui-ci a déjà constitué sa philosophie (puisque c'est le motif et non l'effet de leur amitié); nous ignorons le nombre de leurs rencontres, qui ne purent se produire qu'entre novembre 1618 et le printemps 1629; et enfin, il n'y avait même pas un an que ces rapports duraient lorsque le prélat disparut.

Quant à la nature de ces conversations, nous avons le droit de faire toutes les hypothèses possibles, sans craindre d'être démenti, puisqu'aucun document ne nous renseigne sur elles. Baillet nous a seulement rapporté l'objet des premières, et nous avons pu constater que la médecine et l'industrie y tenaient plus de place que la métaphysique. Aussi Blanchet peut-il construire de toutes pièces une histoire du *Cogito*, avec la plus grande liberté: au hasard d'une conversation, Descartes se trouve en présence de l'argument de Saint Augustin et apprend comment il était utilisé dans la lutte contre les sceptiques pour établir l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme: « quand Descartes

dans la suite un billet de Descartes au cardinal daté de 1614. M. Adam a démontré qu'il s'agissait d'un autre Descartes (XII, p. 94, note B.).

¹⁾ Idem, p. 273.

commence à exposer à son directeur de conscience et aux autres ecclésiastiques ses amis les scrupules que comme chrétien il éprouve à philosopher, même dans les matières de physique, en s'engageant en dehors des sentiers tracés par l'Ecole, quels encouragements et quels suggestions peut-il recevoir d'eux qui n'aient pas le sens d'une invitation à rattacher sa doctrine scientifique, par l'élaboration d'une métaphysique nouvelle, à la tradition authentiquement chrétienne du plus grand des Pères de l'Eglise? Cette certitude du savoir humain, que le Cardinal de Bérulle demande sans doute au philosophe de subordonner à la vérité religieuse, mais que celui-ci doit encore maintenir contre les sceptiques par un argument à la fois invincible au doute et indépendant des preuves logiques de l'existence de Dieu, n'est-ce pas la certitude même du *Cogito* augustinien, l'ineffable, mais indéniable conscience que par le repliement sur soi l'âme humaine obtient en même temps d'elle-même et de son Créateur? *Comment donc supposer que De Bérulle, familier sans nul doute avec une conception qui, suivant le mot d'Arnauld, est « la base et le soutien » de la philosophie de Saint Augustin, n'ait pas compris le secours que son disciple pouvait en retirer pour des desseins d'apologétique et de conciliation de la science et de la foi dont il était, « après Dieu », on ne saurait trop le répéter, l'inspireur et l'auteur? »*¹⁾. Dans ces conditions, on peut continuer par d'autres hypothèses: Bérulle conseille à Descartes de lire S. Augustin²⁾, (on en retrouve les traces dans les *Regulae*)³⁾; « peut-être même lui a-t-il sommairement exposé, de vive voix, l'originale manière dont le saint, dans le *De Trinitate*, avait démontré la spiritualité de l'âme par la connaissance qu'elle possède d'elle-même »⁴⁾, etc... Tous ces: « Il est vraisemblable que... », « il n'est pas possible que... », rappellent à l'esprit la parole de Malebranche: « C'est un grand hasard que la vérité se trouve entièrement conforme avec la vraisemblance »⁵⁾.

¹⁾ Blanchet, *Les Antécédents historiques*, etc..., p. 101 et 102, La dernière phrase est soulignée par nous.

²⁾ Idem, p. 104 et 105.

³⁾ Idem, p. 105, note 2.

⁴⁾ Idem, p. 105-106.

⁵⁾ *Recherche de la Vérité*, livre I, ch. II, § 5.

En réalité, on a abusé de cette influence oratorienne; le jeune Descartes méprisa de très bonne heure la philosophie de l'Ecole; en fréquentant les Pères de l'Oratoire, il put constater que des personnes éminentes par leur piété et leur science éprouvaient le même sentiment, et c'est peut-être la conséquence la plus marquante de ses rapports avec eux. Ceci admis, nous ne devons pas invoquer l'Oratoire, Bérulle, la renaissance néoplatonicienne à chaque fois que nous rencontrons chez Descartes une thèse augustinienne; sur un point précis, et lorsque les documents le permettent, l'historien peut indiquer des filiations indéniables, comme M. Gilson l'a fait à propos de la liberté divine et de l'innéisme; dans tous les autres cas, il se gardera bien de parler d'emprunts. Celui qui referait aujourd'hui un exposé de la métaphysique cartésienne s'apercevrait peut-être que le néo-platonisme de l'Oratoire n'est pour rien dans sa formation; il verrait deux systèmes ressemblants se dérouler sur des plans différents; il ne parlerait plus d'influence, mais de convergence; l'augustinisme et le cartésianisme se sont rencontrés comme Bérulle et Descartes se sont trouvés un jour dans un même salon, et le problème essentiel de la philosophie française au XVII^e siècle est peut-être dans ce paradoxe de deux inspirations radicalement différentes produisant des fruits d'une si étrange ressemblance.

II. — *L'Agnosticisme cartésien.*

M. Blondel a parlé d'un agnosticisme cartésien ¹⁾. Notre analyse des rapports de la raison et de la foi doit nous permettre d'interpréter cette expression. Descartes a toujours insisté sur l'incompréhensibilité des desseins divins; il a proscrit de la métaphysique la psychologie divine; il a proscrit de la physique la recherche des causes finales. Il est facile de répéter avec Pascal: « il aurait bien voulu se passer de Dieu ». « Quoi que je veuille

¹⁾ Maurice Blondel, *Le Christianisme de Descartes*. Revue de Métaphysique, 1896, p. 560. Voir aussi: M. Blondel, *L'Anticartésianisme de Malebranche*. Revue de Métaphysique, 1916, pp. 6 et 19.

bien croire que cet auteur a été sincère dans la proposition de sa religion, insinuait Leibnitz, néanmoins les principes qu'il a posés renferment des conséquences étranges; il a détourné les philosophes... de la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses »¹⁾. « Dieu, disait le P. Daniel, n'a point dû avoir d'autres soins, que de faire pirouetter les petits cubes de la matière autour de leur centre. Après quoi, il n'a eu qu'à se tenir en repos, tout le reste s'étant pu faire sans lui »²⁾. C'est bien le même sentiment que nous avons retrouvé dans sa conception des rapports de la foi et de la raison, et ici encore il soulève les mêmes équivoques. Quelle excellente occasion pour le P. Daniel de railler les cartésiens! Il demande à l'un d'eux si M. Descartes est au Paradis: « Au nom de Dieu, me repartit-il presque en colère, défaites vous de cette coutume ridicule que vous avez prise dans les classes de faire entrer des questions de Religion dans des matières purement philosophiques! »³⁾; devant toutes les questions difficiles, en effet, « Messieurs les Cartésiens », ne manquaient pas de crier très fort « que leur philosophie faisait abstraction des choses de la foi; qu'ils étaient Philosophes et non pas Théologiens, qu'ils entreprenaient d'expliquer les mystères de la nature et non pas ceux de la Religion »⁴⁾. Un jésuite, Louis de la Ville leur fait les mêmes reproches; c'est trop comode de mettre à part la foi et la raison: « qu'on argumente contre nous, disent les Cartésiens, par raison naturelle, nous sommes prêts d'y répondre; mais quand on nous propose des mystères de la foi, nous n'avons plus rien à dire, sinon que notre philosophie ne va pas jusque là; que nous captivons nos esprits sous l'empire de la foi »; leur formule? « Philosophes en celles-là (les choses de la raison), fidèles en celles-ci (les choses de la foi), curieux dans les premières comme tous les hommes raisonnables le doivent être, mais soumis dans les dernières comme de

¹⁾ Cousin, *Fragments philosophiques*, 1838, tome II, p. 279. *Lettre de Leibnitz à l'abbé Nicaise*.

²⁾ P. Daniel, *Le voyage du monde de M. Descartes*, Paris, 1690, p. 13.

³⁾ Idem, p. 49.

⁴⁾ Idem, p. 50.

simples enfants » ¹⁾), et alors, conclut De la Ville, ils n'ont plus qu'à soutenir toutes les opinions philosophiques, en se contentant de renvoyer aux théologiens les indiscrets qui leur objectent les décisions de l'Eglise.

En réalité, Descartes éprouve devant le mystère le même scrupule que devant l'entendement divin; il interdit à la raison d'empiéter sur le domaine de la foi comme il lui interdisait de scruter les fins de Dieu; il rejette les spéculations sur les anges, il réclame une théologie simple, il ne songe même pas à la possibilité d'une connaissance analogique, pour les mêmes motifs qui lui dictaient sa théorie des vérités éternelles.

« Notre âme, étant finie, ne peut comprendre l'infini » (III, p. 234), « sachant que ma nature est extrêmement faible et limitée, et que, au contraire, celle de Dieu est immense, incompréhensible et infinie, je n'ai plus de peine à reconnaître qu'il y a une infinité de choses en sa puissance, desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit. Et cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de causes qu'on a coutume de tirer de la fin n'est d'aucun usage dans les choses physiques ou naturelles; car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu » (4^e Méditation — IX, p. 44). « J'ai parcouru le livret de M. Morin, dont le principal défaut est qu'il traite partout de l'infini, comme si son esprit était au-dessus, et qu'il en put comprendre les propriétés, qui est une faute commune, quasi à tous; laquelle j'ai tâché d'éviter avec soin car je n'ai jamais traité de l'infini que pour me soumettre à lui, et non pour déterminer ce qu'il est ou ce qu'il n'est pas » (III, p. 293). « Nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions. Mais cela même que nous nous la jugeons incompréhensible nous la fait estimer davantage; généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne

¹⁾ Louis de la Ville, *Sentiments de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés des corps, opposés à la doctrine de l'Eglise et conformes aux erreurs de Calvin sur le sujet de l'Eucharistie*. Paris, 1680, p. 114 et 115.

peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance » (I, pp. 145 et 146). « Entrant en une présomption impertinente on veut être du conseil de Dieu, et prendre avec lui la charge de conduire le monde » (IV, p. 292) ¹⁾.

La prudence ne suffirait pas à expliquer ces textes, ni même le simple désir de se débarrasser de questions gênantes. M. Blondel a insisté avec raison sur leur inspiration religieuse. « S'il proscrit les causes finales, ce n'est point par une raison scientifique, mais religieuse ». « Précisément parce que les vérités de foi surpassent la lumière naturelle de la raison, et parce que pourtant la raison est l'instrument universel, il se confirme par là que l'entendement humain est hétérogène par rapport à l'entendement divin, que toutes les contradictions de fait qui limitent notre pensée finie ne s'imposent pas à celui qui a réglé la nature, que nous concevons Dieu comme incompréhensible, qu'il peut faire infiniment plus que nous ne saurions déterminer, qu'en un mot la notion d'infini est la plus certaine, la plus positive et la plus mystérieuse de nos connaissances » ²⁾. Ce que nous appelons « agnosticisme » était aux yeux de Descartes un acte à la fois de bon sens et d'humilité, et il n'aurait pas été embarrassé pour légitimer son attitude ³⁾. S'agit-il de la connaissance de Dieu? Mais Saint Thomas a répété sur tous les tons que Dieu est ineffable et que nous étions de pauvres ignorants. « La suprême science que nous pouvons avoir de Dieu en cette vie est de savoir qu'il est au-dessus de tout ce que nous pensons de lui »; et les bérulliens ne pouvaient qu'encourager un tel sentiment de la grandeur divine. S'agit-il des causes finales? Mais

¹⁾ A rapprocher de la formule paulinienne: « O profondeur de la richesse et de la sagesse et de la connaissance de Dieu! Que ses jugements sont impénétrables et ses voies incompréhensibles!... Car qui a connu la pensée du Seigneur, ou qui a été son conseiller! » (Romains, 11, 33-34.)

²⁾ Blondel, *art. cit.*, p. 557.

³⁾ C'est dans ce sens qu'Arnauld a compris Descartes. — Voir Jean Laporte: *La doctrine de Port Royal. — Exposition de la doctrine d'après Arnauld. I. Les Vérités de la Grâce*. Paris, Les Presses universitaires 1923, p. 8 et suiv. et p. 454.

si l'école enseigne que la fin de la nature est l'homme, elle affirme aussi qu'en créant l'univers Dieu eut en vue sa propre gloire, ce qui nous permet dans l'explication du monde de ne pas considérer les choses par rapport à l'homme¹⁾. Refuse-t-il de répondre au problème du mal? Mais Saint Augustin commenté par Gibieuf interdit de scruter les fins de Dieu²⁾. Il n'y a dans cette réserve ni habileté, ni insouciance; écoutons sa réponse aux objections que le Père Mersenne faisait à la théorie des vérités éternelles: « Ce que vous dites de la production du Verbe ne répugne point, ce me semble, à ce que je dis; mais je ne veux pas me mêler de la théologie, j'ai peur même que vous ne jugiez que ma philosophie s'émancipe trop, d'oser dire son avis touchant des matières si relevées » (6 mars 1630 — I, p. 150). Ceci n'est pas une formule; c'est l'expression de sentiments profondément enracinés dans l'âme de Descartes; il n'y a guère qu'un cas où cet esprit si assuré et si audacieux devient timide: c'est lorsqu'il se trouve en présence du transcendant; sa raison et sa foi lui commandent de se taire.

Telles sont les racines de l'agnosticisme cartésien: d'une part un sentiment de l'infini, trop profond pour reconnaître à la raison finie la prétention d'en donner une image; d'autre part une théorie des rapports de la raison et de la foi assez *séparatiste* pour protéger l'inéffabilité divine et assez *intellectualiste* pour sauver la légitimité de la métaphysique. Ainsi rattachée à la vie sentimentale et religieuse dont elle est la forme conceptuelle, cette métaphysique cartésienne n'apparaît plus seulement comme une chaîne de théorèmes solidement attachés; en allant de la personne au système et du système à la personne, on s'aperçoit que les raisons logiques et la cohérence interne de la doctrine ne suffisent pas pour en comprendre la richesse. En réalité, à chaque étage de la dialectique, il y a une âme vivante qui intervient et qui ajoute ses propres besoins aux exigences du raisonnement³⁾; c'est ainsi que la pensée religieuse de Descartes, même

¹⁾ Gilson, *La Liberté*, etc... p. 121 sq.

²⁾ Idem, p. 232.

³⁾ « Nous laissons donc de côté l'étude du caractère et de l'esprit de Descartes ». Hamelin, *Le système de Descartes*, p. 10.

après le doute méthodique, oriente sa métaphysique plus qu'on ne le croit. D'où vient par exemple cette idée de la bonté divine qu'aucune démonstration n'a établie et qui pourtant est un trait essentiel du Dieu cartésien?¹⁾ Espinas remarquait qu'il l'invoque cinq fois au cours de sa *Sixième Méditation*, pour enlever au Créateur toute responsabilité dans l'existence de nos erreurs et de nos misères physiques²⁾; qui sait d'ailleurs si la vérité divine qui fonde la valeur de la science et de la foi, n'est pas elle-même fondée sur la bonté divine? « In primis enim agnosco fieri non posse ut ille me unquam fallat; in omni enim fallacia vel deceptione aliquid imperfectionis reperitur; et quamvis posse fallere, nonnullum esse videatur acuminis aut potentiae argumentum, procul dubio velle fallere, vel malitiam vel imbecillitatem testatur, nec proinde in Deum cadit » (*Méditation quatrième* — VII, p. 53). Comme la puissance de Dieu n'est pas en question, il resterait qu'il nous trompe par malice; on a vu quelles objections cette thèse a soulevées³⁾; mais Descartes ne pouvait guère en être ému, car il était convaincu que Dieu est trop bon pour duper les hommes: « Quod Deum dicas, écrit-il à Morus, non esse considerandum nisi qualem omnes boni esse cuperent, si deesset, probo » (août 1649 — V, p. 402).

L'agnosticisme cartésien n'est donc pas une habileté et encore moins un procédé commode pour éliminer les questions délicates. Il signifie simplement que sur la nature de Dieu et sur les mystères Descartes en savait suffisamment et trouvait superflus les raffinements philosophiques et théologiques dont le docteurs avaient enveloppé ces « matières si relevées »; à quoi bon perdre son temps devant l'inconnaissable, alors qu'autour

¹⁾ Dans son chapitre sur les attributs de Dieu, Hamelin dit très justement: « Descartes se détache si peu de son milieu quand il s'agit pour lui de se représenter Dieu, qu'il lui semble que l'idée qu'on s'en fait dans ce milieu a toujours existé partout et de tout temps ». *Le système de Descartes*, p. 218.

²⁾ Revue Bleue, 10 mars 1906. Voir aussi Laberthonnière, *La religion de Descartes*. Annales, etc., septembre 1911. La paix de Descartes n'est pas la simple résignation philosophique: « elle venait surtout d'une confiance en la paternité divine que son éducation chrétienne lui avait inculquée » (p. 640).

³⁾ *Supra*, p. 223 et p. 228.

de nous l'inconnu nous presse et nous offre ses secrets; que le philosophe se tourne résolument vers le monde puisque sa raison est faite à la mesure du monde... Mais sa destinée? Mais l'autre monde? Le christianisme apporte à l'âme la réponse libératrice: un Dieu juste et bon l'accueillera dans l'éternité; que la paix soit avec elle dans sa mission terrestre!

III. — *Une Métaphysique aristocratique*

La métaphysique cartésienne doit à ce sentiment de l'infini une nuance qui a été un peu effacée par les restaurations contemporaines. « Ergo vero, qui plebeculae gratiam non capto, écrit Descartes au P. Dinet, nec aliud curo quam ut, veritatem quantum in me est protegendo, probis et peritis gratifier ac propriae conscientiae satisfaciam... » (*Epistola ad P. Dinet* — VII, p. 599). L'agnosticisme religieux de Descartes s'accorde naturellement avec une conception aristocratique de la métaphysique; limitée dans son objet, elle ne l'est pas moins dans son public; si la raison et la foi s'opposent aux fantaisies transcendantes de l'imagination, elles recommandent en même temps au métaphysicien de ne pas descendre sur la place publique.

Les premières lignes du *Discours de la Méthode* ont habitué nos oreilles à d'autres commentaires. Faut-il redire que le *Discours de la Méthode* n'est pas un traité de Métaphysique? Descartes y a expédié sa métaphysique en quelques pages, et il en a donné les raisons: le livre, écrit en français, est destiné aux honnêtes gens, mais si cultivé que soit ce public, il n'est nullement préparé à recevoir un enseignement métaphysique; ceci est d'autre ordre.

« Pour votre seconde objection, à savoir que je n'ai pas expliqué assez au long, d'où je connais que l'âme est une substance distincte du corps, et dont la nature n'est que de penser, qui est la seule chose qui rend obscure la démonstration touchant l'existence de Dieu, j'avoue que ce que vous en écrivez est très vrai, et aussi que cela rend ma démonstration touchant l'existence de Dieu mal aisée à entendre. Mais je ne pouvais mieux

traiter cette matière qu'en expliquant amplement la fausseté ou l'incertitude qui se trouve en tous les jugements qui dépendent du sens ou de l'imagination, afin de montrer ensuite quels sont ceux qui ne dépendent que de l'entendement pur, et combien ils sont évidents et certains. *Ce que j'ai omis tout à dessein, et par considération, et principalement à cause que j'ai écrit en langue vulgaire, de peur que les esprits faibles, venant à embrasser d'abord avidement les doutes et scrupules qu'il m'eût fallu proposer, ne pussent après comprendre en même façon les raisons par lesquelles j'eusse tâché de les ôter et ainsi que je les eusse engagés dans un mauvais pas, sans peut-être les en tirer.* Mais il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de Métaphysique, où cela est déduit assez au long, et si l'on fait une version latine de ce livre, comme on s'y prépare, je l'y pourrai faire mettre » (I, pp. 349-350). Voilà ce que Descartes écrivait à Mersenne, en mars 1637, après le *Discours de la Méthode*; à la même époque il disait à un autre correspondant: « J'avoue qu'il y a un grand défaut dans l'écrit que vous avez vu... et que je n'y ai pas assez étendu les raisons par lesquelles je pense prouver qu'il n'y a rien au monde qui soit de soi plus évident et plus certain que l'existence de Dieu et de l'âme humaine, pour les rendre faciles à tout le monde. Mais je n'ai osé tâcher de le faire, d'autant qu'il m'eût fallu expliquer bien au long les plus fortes raisons des sceptiques, pour faire voir qu'il n'y a aucune chose matérielle de l'existence de laquelle on soit assuré et par même moyen accoutumer le lecteur à détacher sa pensée des choses sensibles; » suit alors un raccourci de la dialectique qui trouve la certitude au moment où le doute semble triompher définitivement. « Mais j'ai eu peur que cette entrée, qui eût semblé d'abord vouloir introduire l'opinion des sceptiques, ne troublât les plus faibles esprits, principalement à cause que j'écrivais en langue vulgaire; de façon que je n'en ai même osé mettre le peu qui est en la page 32, qu'après avoir usé de préface » (A^{xxx}, I, pp. 353 et 354). En février 1638, il fait les mêmes remarques au P. Vatier. « Il est vrai que j'ai été trop obscur en ce que j'ai écrit de l'existence de Dieu dans ce traité

de la Méthode, et bien que ce soit la pièce la plus importante, j'avoue que c'est la moins élaborée de tout l'ouvrage; ce qui vient en partie de ce que je ne me suis résolu de l'y joindre que sur la fin, et lorsque le libraire me pressait. Mais la principale cause de son obscurité vient de ce que *je n'ai osé m'étendre sur les raisons des sceptiques*, ni dire toutes les choses qui sont nécessaires *ad abducendam mentem a sensibus* », il aurait fallu douter des choses matérielles « *et ces pensées ne m'ont pas semblé être propres à mettre dans un livre, où j'ai voulu que les femmes même pussent entendre quelques chose*, et cependant que les plus subtils trouvassent aussi assez de matière pour occuper leur attention » (I, p. 560).

Les avertissements du *Discours* expriment donc réellement ses scrupules: « Je ne saurais aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes, qui, n'étant appelées ni par leurs naissance ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours, en idée, quelque nouvelle réformation. Et si je pensais qu'il y eut la moindre chose en cet écrit, par laquelle on me put soupçonner de cette folie, je serais très marri de souffrir qu'il fut publié » (VI, pp. 14-15). « La seule résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance n'est pas un exemple que chacun doive suivre; et le monde n'est quasi composé que de deux sortes d'esprits auxquels il ne convient aucunement » (idem), ce sont et les esprits impatients qui précipitent leur jugement, et ceux qui n'ont pas assez de vigueur pour se faire des jugements personnels.

Ainsi Descartes estime qu'un traité de métaphysique ne peut être mis entre toutes les mains, et le sien en particulier, car il s'ouvre par un exercice intellectuel fort périlleux. Toute la difficulté consiste à trouver un critère qui permette de reconnaître les élus; Descartes se contentera du latin; je veux, dit-il, « tâcher d'éclaircir les raisons que j'ai données de l'existence de Dieu, mais j'en écrirai en latin » (27 juillet 1638, II, p. 267).

Pourtant même sous cette forme, que de précautions pour présenter le doute méthodique dans la première *Méditation*!

Descartes fait le récit d'une expérience dangereuse: il ne nous invite nullement à la recommencer; heureusement pour nous, il l'a réalisée une fois pour toutes; il nous en épargne les périls, et s'il nous la rapporte, ce n'est pas pour nous jeter dans les aventures métaphysiques, mais pour nous mettre directement sur le bon chemin. Qu'on en relise les premières lignes! Cet inventaire des connaissances n'est pas périodique; Descartes a jugé qu'il devait l'entreprendre « une fois en sa vie ». « *Semel in vita* »¹⁾; pour cela « *sed ingens opus esse videbatur, eamque aetatem expectabam, quae foret tam matura, ut capessendis disciplinis aptior nulla frequeretur* ». Non seulement cet examen ne peut se faire à n'importe quel âge, mais il faut encore bien choisir son moment. « *Opportune igitur hodie mentem curis omnibus exsolvi, securum mihi otium procuravi, solus secedo, serio tandem et libere generali huic mearum opinionum eversioni vacabo.* » Il y a donc toute une préparation, intellectuelle et physique, au doute méthodique; non seulement une petite élite aurait seule le droit d'y goûter, mais même ces privilégiés doivent se soumettre à toutes sortes de précautions sans lesquelles l'expérience est faussée. Nous sommes très loin du libre examen dont la cause triompha avec le cartésianisme...

Bien d'autres exemples illustrent cet aspect aristocratique de la métaphysique de Descartes. Au moment de sa grande colère contre le sieur Petit, il écrivait: pourquoi a-t-il fait porter ses objections sur ce que j'ai écrit de Dieu et de l'Ame, et non sur ma dioptrique? Pourquoi ne s'est-il pas « adressé à cette matière, où il dit avoir employé dix ou onze années, plutôt qu'à des discours de Morale ou de Métaphysique; *qui ne sont point du tout de son métier*, et dont la vérité ne pouvant être entendue que de fort peu de personnes, bien que chacun se veuille mêler d'en juger, les plus ignorants sont capables d'en dire beaucoup de choses qui passent pour vraisemblables parmi ceux qui ne les

¹⁾ Voir: 1^{ère} Méditation, début, VII, p. 17 sq. Voir aussi: Réponses aux 4^{es} Objections, VII, p. 247 (ou IX, p. 191), Réponse aux 7^{es} Objections, VII, p. 475, ligne 10 sq., où Descartes offre au pauvre P. Bourdin de le ranger dans l'une ou l'autre des deux catégories d'esprits qui ne peuvent résister au doute méthodique...

examinent pas de fort près » (à Mersenne, 27 mai 1638; II, pp. 144-145). Même réflexion lorsqu'il parle du livre de *la Vérité* de Herbert de Cherbury: « J'y trouve plusieurs choses fort bonnes, *sed non publici saporis*; car il y a peu de personnes qui soient capables d'entendre la métaphysique (à Mersenne, 16 octobre 1639; II, p. 597). D'ailleurs, il ne vise pas spécialement les ignorants; il y a certaines déformations professionnelles qui rendent inaptés à la Métaphysique; ainsi les géomètres de Paris, Roberval et autres, se sont mis à parler de Dieu bien à tort: « Ces gens-là, gronde-t-il, pensant avoir bon esprit, sont souvent moins capables de raison que les autres. Car la partie de l'esprit qui aide le plus aux Mathématiques, à savoir l'imagination, nuit plus qu'elle ne sert pour les spéculations métaphysiques » (à Mersenne, 13 novembre 1639; II, p. 622). Rappelons enfin que l'exemple de Régius devait justifier ces précautions: « Qu'est-il nécessaire, écrivait-il au disciple infidèle, de mêler dans vos écrits ce qui regarde la métaphysique ou la théologie, puisque vous ne sauriez toucher ces difficultés sans errer à droite ou à gauche? » (IV, p. 250.)

A la lumière de tous ces textes, on comprend mieux pourquoi, esquissé en 1628, approfondi en 1629, le traité de Métaphysique de Descartes attendit si longtemps avant de voir le jour. « Il me semble que je suis obligé d'avoir plus de soin de donner quelque crédit à ce traité, qui regarde la gloire de Dieu, que mon humeur ne me permettrait d'en avoir, s'il s'agissait d'une autre matière (à Huygens, juillet 1640; III, p. 103). « Pour moi, écrivait-il, en novembre 1630, à propos de la réfutation de l'athéisme, j'ose bien me vanter d'en avoir trouvé une qui me satisfait entièrement, et qui me fait savoir plus certainement que Dieu est, que je ne sais la vérité d'aucune proposition de Géométrie; mais je ne sais pas si je serais capable de la faire entendre à tout le monde, en la même façon que je l'entends; et je crois qu'il vaut mieux ne toucher point du tout à cette matière, que de la traiter imparfaitement. Le consentement universel de tous les peuples est assez suffisant pour maintenir la Divinité contre les injures des Athées, et un particulier ne doit jamais

entrer en dispute contre eux, s'il n'est très assuré de les convaincre » (I, p. 182).

Ainsi comprise, la métaphysique cartésienne n'est pas aussi sèche que certains l'ont cru; déjà la réponse aux deuxièmes objections identifiait le Dieu de la philosophie nouvelle et le Dieu de Saint Paul¹⁾; une question de Chanut amena Descartes à regarder la divinité dans ses rapports avec notre cœur: la lumière naturelle suffit-elle à nous faire aimer Dieu? Deux raisons, répond-il, nous invitent à en douter: les attributs de Dieu sont trop « relevés au-dessus de nous », et d'autre part l'idée de Dieu est trop abstraite pour séduire notre imagination et exciter en nous « l'amour sensitive », celle à laquelle nous sommes liés par notre nature. « C'est pourquoi je ne m'étonne pas si quelques Philosophes se persuadent qu'il n'y a que la Religion Chrétienne qui, nous enseignant le mystère de l'Incarnation, par lequel Dieu s'est abaissé jusqu'à se rendre semblable à nous, fait que nous sommes capables de l'aimer; et que ceux qui, sans la connaissance de ce mystère, ont semblé avoir de la passion pour quelque Divinité, n'en ont point eu, pour cela, pour le vrai Dieu, mais seulement pour quelque idole qu'ils ont appelée de ce nom... Toutefois je ne fais aucun doute que nous ne puissions véritablement aimer Dieu par la seule force de notre nature. Je n'assure point que cet amour soit méritoire sans la grâce, je laisse démêler cela aux Théologiens; mais j'ose dire qu'au regard de cette vie, c'est la plus ravissante et la plus utile passion que nous puissions avoir; et même qu'elle peut être la plus forte, *bien qu'on ait besoin, pour cela, d'une méditation fort attentive, à cause que nous sommes continuellement divertis par la présence des autres objets* » (1^{er} février 1647; IV, pp. 607 et 608). Ainsi la métaphysique ne se développe pas en dehors de la vie intérieure; mais l'amour intellectuel dont elle est la source, est, comme elle, le privilège d'une élite; toutes les âmes n'ont pas la force de résister à l'appel des sens pour jouir de cette

¹⁾ *Supra*, p. 230-231.

bienheureuse passion et pour goûter au bonheur le plus haut que l'homme puisse recevoir en cette vie.

Aussi conviendrait-il de ne pas oublier ce caractère à propos de la morale de Descartes. Une princesse Elisabeth, une reine de Suède, un Chanut, un Clerselier peuvent aller à la métaphysique comme à une source de vie; la question ne se pose même pas pour le peuple. D'ailleurs, sous le nom de *morale de Descartes*, on désigne des choses bien différentes.

1° Il y a d'abord la morale provisoire: si l'on regarde son contenu, elle apparaît comme un ensemble de recettes pratiques destinées à régler *nos rapports sociaux*; elle répond à la question: « Comment nous conduire dans la cité? » Quelle profession embrasser? Quelles ambitions se permettre? D'autre part, si l'on regarde sa forme, elle est l'introduction au doute méthodique, elle est un aspect de l'expérience réalisée par Descartes, elle indique comment Descartes a vécu au cours de son expérience, et elle n'est pas plus destinée au public que le doute; elle est *méthodique* elle aussi. La morale provisoire de Descartes n'est donc ni toute la morale ni une spéculation qui se suffit à elle-même; il est fort possible que ses règles rentrent dans la morale définitive, mais elles en constitueront une toute petite partie. La véritable morale est liée à la connaissance de Dieu et de soi-même.

2° Lorsque Descartes, dans les deux dernières parties du *Discours* fait miroiter aux yeux de ses contemporains la valeur pratique de sa philosophie, il met sur le même plan la santé de l'âme et celle du corps; la vraie médecine est indispensable pour bien diriger sa vie; la science nous apporte simplement le moyen de nous bien connaître, et la morale de Descartes annoncée à la fin du *Discours* est une sorte d'hygiène intellectuelle, d'art rationnel de la conduite, dont plutard le *Traité des Passions* sera un élément essentiel.

3° Ce n'est pourtant pas toute la morale de Descartes; à côté du *Discours*, il y a les *Méditations* et on ne lit pas les *Méditations* sans en recueillir d'immenses bénéfices spirituels; elles nous permettent de « vivre en béatitude » (IV, p. 264); or pour cela il faut « examiner et considérer sans passion la valeur de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit, qui peuvent

être acquises par notre conduite, afin qu'étant ordinairement obligés de nous priver de quelques-unes, pour avoir les autres, nous choisissons toujours les meilleures » (IV, p. 286-287); mais pour bien juger, il faut connaître la vérité, c'est-à-dire Dieu, « de qui toutes choses dépendent, dont les perfections sont infinies, dont le pouvoir est immense, dont les décrets sont infail-libles » (IV, p. 291); alors l'âme acceptera ce qui arrive par soumission au décret divin, alors l'âme acceptera les contraintes sociales, parce qu'elle aura compris sa place dans le monde, alors sa vie morale sera orientée vers Dieu. Il est clair que cette joie est réservée à quelques élus: ceux qui sont capables de lire les *Méditations*. Aussi Descartes n'en parle pas dans ses écrits publics; mais il s'entretient seulement avec ses disciples de ces développements de sa doctrine; pourtant, remarquons le, les lettres à la princesse Elisabeth qui contiennent les plus importants, Descartes ne les considère pas comme une correspondance privée; il n'hésite pas à les communiquer à la reine de Suède (V, p. 87); elles constituent, avec le premier manuscrit du *Traité des Passions*, un recueil de notes qu'on se prête entre amis. Ainsi la morale de Descartes a deux aspects bien distincts: elle comprend un art de se conduire qui rattaché à la science est, comme elle, destiné à la plus large publicité et fait partie de ces vérités qu'on ne peut tenir cachées « sans pêcher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes » (*Discours*, 6^e partie, p. 61); en outre, à la morale religieuse dont la béatitude surnaturelle est le prix et que les prêtres ont mission d'enseigner à tous les hommes, Descartes ajoute une morale métaphysique à l'usage des rares esprits qui ont pu suivre le philosophe dans sa conquête de la vérité.

IV. — La « vraie » métaphysique

Ce sentiment religieux de l'infini, qui donne à la métaphysique cartésienne ce fond agnostique et cette teinte aristocratique, appelle une dernière remarque: si la métaphysique a un objet si relevé et si elle est réservée à quelques personnes choisies, il faut une singulière audace pour en faire profession;

il faut, ni plus ni moins, avoir *la certitude* qu'on a atteint « la vraie métaphysique ». Descartes, très simplement, eut cette certitude. « J'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison, sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître, et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai tâché de commencer mes études; ... c'est la matière que j'ai le plus étudiée de toutes, et en laquelle, grâce à Dieu, je me suis aucunement satisfait » (à Mersenne, 15 août 1630, I, p. 144). Le livre de *la Vérité* de Cherbury « traite d'un sujet auquel j'ai travaillé toute ma vie » (II, p. 596), et lorsqu'il est accablé d'objections après les *Méditations*, il met de lui-même fin aux discussions, en déclarant à Mersenne que désormais il ne pense plus à sa Métaphysique. « J'ai fait, en la publiant, ce à quoi je pensais être obligé pour la gloire de Dieu, la décharge de ma Conscience. Que si mon dessein n'a pas réussi, et qu'il y ait trop peu de gens au monde qui soit capables d'entendre mes raisons, ce n'est pas ma faute, et elles n'en sont pas moins vraies pour cela; mais il y aurait de ma faute, si je m'en fachais, ou que j'employasse davantage de temps à répondre aux impertinentes objections de vos gens » (Septembre 1641, III, p. 436-437).

Orgueil? Présomption? Non; mais certitude absolue de tenir la vérité et surtout conception de la vérité dont nos temps sont assez éloignés. Descartes n'a jamais pensé sous la catégorie du devenir; une fois que l'existence de Dieu a été tirée de son essence, on est fixé sur la question, comme lorsqu'on a posé $2+2=4$; il n'y a donc plus à y revenir et il convient de passer à autre chose. Il dit: « J'ai écrit ma métaphysique en neuf mois », comme il dirait: « J'ai écrit ma géométrie en neuf mois; » après cela, il n'y a plus dans sa pensée aucune difficulté; il lui suffit de la revêtir d'une forme convenable pour la communiquer. Une fois les *Méditations* composées, il n'a pas la moindre hésitation sur la vérité de ses démonstrations; les objections ne pourront porter que sur des malentendus ou des obscurités de langage, et c'est pourquoi il les sollicite avec tant d'empressement; les *Méditations*, escortées des objections et des réponses aux objections, constituent une œuvre *définitive*, qui, inaltérable, traversera les siècles, sans attendre d'eux ni complément ni

correction. « Je me persuade que ceux qui prendront bien garde à mes raisons touchant l'existence de Dieu les trouveront d'autant plus démonstratives, qu'ils mettront plus de peine à en chercher les défauts, et je les prétends plus claires en elle même qu'aucune des démonstrations des Géomètres » (I, p. 350); dans mon traité de Métaphysique « je crois n'avoir guère rien omis de ce qui est nécessaire pour démontrer la vérité; laquelle étant une fois bien conçue, toutes les objections particulières qu'on peut faire n'auront plus de force » (III, p. 175); les objections? « J'espère qu'il n'y aura rien en quoi je ne satisfasse entièrement, avec l'aide de Dieu. Et j'ai plus de peur que les objections que l'on me fera soient trop faibles, que non pas qu'elles soient trop fortes » (III, p. 282-283)... Cette assurance peut étonner notre âge — l'âge du relatif —; Descartes l'avait en métaphysique, comme en médecine, comme en physique, comme en mathématiques; et c'est pourquoi avant de devenir le père du libre examen et de la tolérance, il fut celui d'une génération de disciples dont Leibnitz et Christian Huygens, deux méchantes langues il est vrai, n'ont guère vanté le libéralisme¹⁾.

Cet absolutisme cartésien nous explique le sens de ces fameuses lignes adressées à la princesse Elisabeth où Descartes recommande un usage excessivement modéré de la métaphysique. On les cite, bien à tort, pour nier ses préoccupations métaphysiques. Remettons les à la place.

Il a distingué trois genres de notions primitives et il a indiqué les sciences qui y correspondent; il y a:

1° « La notion que nous avons de l'âme »; « l'âme ne se conçoit que par entendement pur » (III, p. 691); « les pensées métaphysiques qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière (p. 692);

¹⁾ « Ceux qui sont devenus ses sectateurs, dit Huygens, s'imaginent de posséder la connaissance des causes tout autant qu'il est possible de le savoir; ainsi ils perdent souvent le temps à soutenir la doctrine de leur maître, et ne s'étudient point à pénétrer les raisons véritables de ce grand nombre de phénomènes naturels dont Descartes n'a débité que des chimères. » Cousin, *Fragments*, II, p. 161. Les Cartésiens « ne font que métier d'interprètes ou de commentateurs de leur maître, comme les philosophes de l'Ecole faisaient sur Aristote ». Leibnitz, *Lettre à Molanus*. Edition Gerhardt, tome IV, p. 297. En de nombreux passages, il dénonce leur « esprit de secte ».

2° la notion du corps; « le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination » (p. 691); « l'étude des Mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes » (p. 692);

3° la notion de « l'union qui est entre l'âme et le corps »; « les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination; mais elles se connaissent très clairement par les sens » (p. 691-692); « c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps » (p. 692).

Ceci dit, Descartes ajoute: « J'ai quasi peur que votre altesse ne pense que je ne parle pas ici sérieusement, » mais, « je puis dire avec vérité, que la principale règle que j'ai toujours observée en mes études, et celle que je crois m'avoir le plus servi pour acquérir quelque connaissance, a été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul, et que j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit; même je compte, entre les exercices de l'imagination, toutes les conversations sérieuses, et tout ce à quoi il faut avoir de l'attention » (p. 692-693). Cela ne signifie ni que la métaphysique est inutile ni qu'elle n'est pas difficile; on ne se dit pas un beau matin: « je vais faire de la métaphysique », comme on dit: « je vais à l'abattoir regarder des viscères de mouton ». Cette spéculation exige un effort considérable pour s'arracher à la vie sensible, et un Descartes, qui n'est pas un grimaud, prend toutes ses aises pour travailler.

Ajoutons que ce peu d'heures suffit, parce que justement on trouve des solutions métaphysiques comme on trouve des solutions mathématiques. Le jour où l'on est bien disposé, quelques

heures de méditations sont récompensées par d'heureux résultats, et comme les vérités de ce genre ne sont pas très nombreuses, on a vite reconstruit l'édifice entier qui doit servir d'abri à notre pensée. « Comme je crois qu'il est très nécessaire d'avoir bien compris, *une fois en sa vie*, les principes de la métaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme, je crois aussi qu'il serait très nuisible d'occuper souvent son entendement à les méditer, à cause qu'il ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l'imagination et des sens; mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu'on en a une fois tirées, puis employer le reste du temps qu'on a pour l'étude, aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens » (III, p. 695). Autrement dit, la princesse Elisabeth ne doit pas oublier qu'elle est « du monde »; elle ne doit pas abuser de la métaphysique et elle doit surtout considérer ce qui a rapport à la troisième notion : « l'union de l'âme et du corps ». D'ailleurs, la première partie du conseil n'est pas moins importante que la seconde; par « une fois dans sa vie », Descartes n'entend pas traiter la métaphysique comme une corvée dont il faut se débarrasser une fois pour toutes; il affirme au contraire sa confiance absolue dans la vérité métaphysique: il suffit d'en comprendre les principes une seule fois, parce que en raisonnant bien on arrive à des résultats définitifs qui ne craignent ni n'attendent plus rien de l'avenir.

On pourrait rapprocher cette attitude de celle qu'il a adoptée devant les mathématiques. Dès la fin de l'année 1633, il écrit à Stampioen qui lui a envoyé des problèmes: « J'ai fort peu étudié les Mathématiques et... je fuis les occasions de m'y exercer le plus qu'il m'est possible, à cause du temps qu'elles emportent » (I, p. 275). Le 12 septembre 1638 il écrit à Mersenne: « N'attendez plus rien de moi, s'il vous plaît, en Géométrie; car vous savez qu'il y a longtemps que je proteste de ne m'y vouloir plus exercer, et je pense pouvoir honnêtement y mettre fin » (II, p. 361-362), et le 9 février 1639: « pour vous en dire la vérité, je suis si las des Mathématiques abstraites, que je ne saurais plus du tout m'y arrêter » (II, p. 507). Le 5 octobre 1646, « J'ai aussi de l'obligation à M. de Carcavi de ce qu'il me veut envoyer quelques écrits touchant la Géométrie; mais je

vous dirai que je suis maintenant si éloigné de penser aux Mathématiques, que c'est quasi du plus loin qu'il me souviennne; et je voudrais que le sieur Roberval put persuader à tout le monde que je les ai entièrement oubliées » (IV, p. 512-513). On dira: le parallélisme est parfait: les mathématiques ne l'intéressent que dans la mesure où elles servent la physique; de même la métaphysique... Nous n'acceptons pas cette conclusion, parce que des textes nous ont contraint d'admettre un double rôle de cette métaphysique; la comparaison ne vaut que pour faire comprendre la marche suivie par Descartes. Il avance de certitude en certitude; il n'a pas l'habitude de remettre en question ce qu'il laisse derrière lui, pour l'excellente raison qu'il *ne laisse plus de questions derrière lui*. La géométrie, l'algèbre, la métaphysique sont autant de conquêtes définitivement assurées: en disant qu'il leur consacre peu d'heures ou qu'il ne convient pas de s'y livrer entièrement, Descartes entend qu'il ne faut pas se reposer dans la contemplation de certitudes acquises, mais sans cesse travailler pour en conquérir de nouvelles.

Un malin génie a voulu que le philosophe des idées claires fut un des esprits les plus subtils de notre histoire; après trois siècles, on interroge encore la mystérieuse figure, dont le grand livre de la philosophie moderne orne sa première page. Il est arrivé à Descartes ce qui arrive aux hommes trop riches; leurs trésors éclipsent leur personne et leur nom n'est plus que le symbole de leur fortune. Trop occupés à se partager son héritage, les philosophes n'en ont pas cherché l'origine; comment l'utiliser? Comment le faire fructifier? Telles sont les questions qu'ils se sont posées; ils n'ont pas eu le temps de se demander comment Descartes avait amassé ce bien, ou s'il avait entièrement renoncé

à la succession de ses pères. Renouvier nous invitait à regarder l'œuvre de Spinoza, de Leibnitz, de Malebranche pour comprendre l'œuvre de Descartes: c'est en eux « que nous devons chercher le véritable développement métaphysique des idées de Descartes », « en lui seul était le germe », « mais en eux est l'arbre immense né d'un germe faible et méconnu à son origine » ¹). C'est ainsi qu'en étudiant le cartésianisme on a oublié Descartes. En réalité, l'homme du doute méthodique n'a jamais douté, le libérateur de la raison fut le fidèle le plus soumis, le héros de l'idéalisme a professé le réalisme le plus banal, l'apôtre du libre examen fut le chef d'école le plus intransigeant, le précurseur de la Science moderne eut sur le savoir humain les plus antiques préjugés et crut embrasser l'univers dans une immense déduction... Ne mériterait-il pas son titre de « père de la philosophie moderne »? Loin de nous cette pensée; mais pourquoi oublier qu'un père et ses enfants n'appartiennent jamais à la même génération?

Il est donc parfaitement inutile d'épiloguer sur l'originalité de Descartes; dès 1670 le P. Poisson a dit là-dessus les paroles de bon sens qui convenaient. Les livres de Descartes, remarque-t-il, ont fait lever deux sortes de gens: les uns y ont vu une philosophie « qui par sa nouveauté méritait n'être enseignée que dans le nouveau monde »; les autres au contraire ont publié partout « que M. Descartes n'avait rien dit qui ne fut déjà consacré par la vénérable antiquité; et comme s'il était question d'un point de religion, ils montraient la perpétuité de ces sentiments dans tous les siècles ». « Sans mentir, ajoute l'oratorien, ces Messieurs se tourmentent pour bien peu de choses » ²). Descartes a emprunté des idées à S. Anselme? à S. Augustin? à Charron? à Harvey? à Kepler? à d'autres encore? C'est entendu, mais qu'on y prenne garde! Elles sont

¹) Renouvier, *Manuel de Philosophie moderne*, p. 52.

²) Poisson, *Commentaire ou Remarques sur la méthode de René Descartes, où l'on établit plusieurs principes généraux nécessaires pour entendre toutes ses œuvres*. Vendôme, 1670, p. 204. — Il faut remarquer que les contemporains de Descartes ont mis toute leur ingéniosité et leur malice à trouver les sources de sa philosophie. Voir la liste des emprunts qu'ils dénoncent, dans Baillet, II, livre VIII, ch. X, ou Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu, etc...* p. 204, note 1.

comme des arbres que le hasard a fait naître dans une forêt où l'ombre les empêchait de croître, puis qui ont été transplantés dans un jardin soigneusement entretenu... « Si on replante ces arbres au lieu inculte de leur naissance ils perdront cette grâce et cette bonté que le soin et la peine qu'on avait pris leur avait données » ¹⁾).

Laissons donc les vieilles pierres à leur place dans l'édifice cartésien, et en même temps évitons de le restaurer selon notre goût moderne, en abattant ce qui nous paraît hors d'usage; le priver de sa métaphysique serait une profanation historique. La métaphysique n'est pas une dépendance, elle est au cœur de l'édifice — tout près de la chapelle. Mais partout le style est le même. En métaphysique, en physique, en religion, Descartes est toujours ce jeune homme qui, un soir de novembre, a reçu la visite de l'esprit divin, et qui depuis cette heure sacrée marche de certitudes en certitudes... Il ne craint rien, il n'hésite devant aucun obstacle; sa philosophie respire la santé, la bonne humeur, la joie de vivre; même dans ses pires audaces, même lorsqu'elle nous fait les plus folles promesses, elle a un air si naturellement assuré qu'elle séduit la raison; elle envahit de rêves la pensée la plus timide et peu à peu elle lui donne l'impression que rien n'est impossible sur cette terre, où nous serons bientôt « comme maître et possesseur de la nature »; parce qu'il a su semer l'espérance, le monde a aimé « ce cavalier français qui partit d'un si bon pas » ²⁾)... Mais il partit d'un si bon pas parce qu'une foi profonde avait écarté de son âme toute inquiétude, parce qu'il était aussi sûr de sa destinée éternelle que de sa victoire ici-bas. En mettant les vérités de la religion « les premières en sa créance », il sait ce qui l'attend au terme de son voyage, et devant un horizon sans mystère il se donne le droit de tourner ses yeux vers les choses; son regard tranquille s'est alors posé sur l'univers, et il ne l'a pas trouvé trop grand pour lui.

¹⁾ Idem, p. 206.

²⁾ Charles Péguy, *Note sur Monsieur Descartes*. Cité par Chevalier, *Descartes*, p. 25.

APPENDICE I

LE SONGE DE DESCARTES

Après les deux excellents articles de MM. Milhaud et Jacques Maritain, il reste peu de chose à dire sur cet épisode tant commenté depuis le XVII^e siècle, Quelques précisions pour-tant nous paraissent utiles.

I^o Les trois rêves de Descartes n'ont rien de surprenant — un rêve n'étant jamais surprenant ou l'étant toujours, ce qui est la même chose. Ce qui l'est beaucoup plus, c'est d'abord la précision avec laquelle ils sont racontés: il est assez naturel que Descartes ait pu reconstituer le troisième rêve, mais le second et le premier? Il est vrai qu'entre le premier et le second il y eut un intervalle de deux heures pendant lequel il réfléchit sur les biens et les maux de ce monde (X, p. 182), mais ce qui nous intéresse, c'est l'état de Descartes au moment de la rédaction. On sait, d'ailleurs, qu'en reconstruisant nos rêves, nous leur donnons une logique et une précision qu'ils n'avaient sans doute pas; plus nous réfléchissons sur un rêve, plus ses détails apparaissent, et il est vraisemblable qu'à ce moment nous l'enrichissons sans nous en apercevoir. Paul Tannery abandonna l'étude des rêves parce que l'intelligence éveillée introduisait trop d'éléments étrangers dans leur reconstitution et Egger disait qu'au cours de cette opération « on devient souvent artiste à son insu ». Ces difficultés sont très longuement exposées par M. Foucault¹⁾. Qu'on ne les oublie pas en lisant le récit du premier songe, avec

¹⁾ Foucault, *Le Rêve*. Paris, 1906.

ce luxe de détails: « grande faiblesse dans le côté droit », « effort pour se redresser », « honte » de ne pas marcher correctement, vent impétueux « qui lui fait faire trois ou quatre tours sur le pied gauche », etc... Nous devons d'autant plus tenir ces récits pour suspects que Descartes les raconte, *alors qu'il est en possession de l'interprétation surnaturelle* qui se développe après le troisième songe.

2° Seul le troisième songe mérite d'attirer l'attention. Il comprend deux parties que généralement l'on sépare: 1° Les scènes si souvent racontées; 2° Leur interprétation. Au moment où les livres et les personnages s'évanouissent, Descartes ne se réveille pas; « ce qu'il y a de singulier à remarquer, c'est que, doutant si ce qu'il venait de voir était songe ou vision, non seulement il décida, en *dormant*, que c'était un songe, mais il fit encore l'interprétation *avant que le sommeil le quitta* » (Baillet — cité Adam — X, p. 184). C'est à ce moment-là, *alors qu'il dort encore*, que se fait la révélation: le Dictionnaire signifie toutes les sciences ramassées ensemble, le *Corpus poetarum* marque l'union de la Philosophie et de la Sagesse, les semences de la sagesse sont en l'homme comme les semences de feu dans les cailloux, et enfin la personne qui lui a ouvert le livre où il a lu « *Quod sectabor iter* » est la Théologie morale.

3° On a donc tort de mettre d'une part le songe et d'autre part son interprétation. Celle-ci s'est faite en trois étapes:

A) Les données fondamentales sont apportées à la fin du troisième songe (et c'est à cause de cette deuxième partie du songe que plus tard il parlera de l'esprit de vérité qui l'a inspiré).

B) Après l'explication du dernier symbole par la théologie morale, « là-dessus, doutant s'il rêvait ou s'il méditait, il se réveilla sans émotion, et continua, les yeux ouverts, l'interprétation de son songe sur la même idée ». Une seconde étape commence: l'interprétation consciente. Le *Corpus poetarum* signifie la promesse d'une révélation; la pièce de vers « est et non » symbolise le vrai et le faux. C'est alors seulement que l'interprétation devient mystique. « Voyant que l'application de toutes ces choses réussissait si bien à son gré il fut assez hardi pour se

persuader que c'était l'Esprit de Vérité qui avait voulu lui offrir les trésors de toutes les sciences par ce songe. »

C) Ensuite seulement il revient sur les deux rêves précédents, et il les relie au troisième; les deux premiers songes ne reviennent à sa mémoire qu'au moment où il a déjà interprété le troisième et affirmé son inspiration surnaturelle. On comprend alors son effort d'imagination pour relier entre elles des bribes de scène, et le peu de valeur qu'il faut accorder à la reconstitution de ces rêves. Aussi serait-il bon, lorsqu'on raconte cet épisode, de commencer par le dernier rêve, puis d'indiquer les trois étapes de l'interprétation, et ensuite d'ajouter modestement: « Descartes avait eu deux rêves avant celui-ci; lorsqu'il fut persuadé de l'origine surnaturelle de ce dernier, il systématisa les trois songes, comme s'ils étaient les trois actes d'une même révélation, et voici comment il arrangea les choses... ».

4° Descartes n'a pas, *en même temps*, déchiffré son rêve et vu son origine divine; cette dernière est *conclue* et non sentie; c'est parce que le rêve lui apparaît clair et conforme à ses préoccupations qu'il voit dans cette coïncidence la main du Tout-Puissant. « *Voyant que l'application de toutes ces choses réussissait si bien à son gré* il fut assez hardi, etc... ». Il ne veut pas attribuer au hasard cette réussite, et c'est pourquoi dans notre chapitre de la première partie, nous avons insisté sur les questions qui agitaient le philosophe à ce moment; le rêve n'a pu venir que d'en haut parce qu'il répond trop bien à ses hésitations et qu'on ne peut raisonnablement mettre sur le compte du hasard une telle harmonie. Pourtant, une dissonance l'arrêta une journée: dans un songe inspiré par l'Esprit de Vérité, il ne doit y avoir aucune obscurité; or, il avait vu sur le recueil des Poètes des petits portraits en taille douce dont il ne comprenait pas le sens; « il n'en chercha plus l'explication après la visite qu'un peintre italien lui rendit dès le lendemain ». Il avait désormais une *preuve* du caractère surnaturel du songe, puisqu'en vingt-quatre heures il avait pu vérifier sa valeur prophétique. Il ne s'agit donc pas d'un état dans lequel Descartes a eu le sentiment d'être élevé au-dessus de lui-même, de voir Dieu ou même d'en-

tendre Dieu — bref, d'un *état mystique*; il s'agit d'un songe qui reçoit une interprétation surnaturelle parce que son application réussit; c'est le raisonnement finaliste que les âmes religieuses font volontiers lorsque deux séries de causes se rencontrent pour trouver une cause à cette rencontre elle-même. Aussi lorsqu'on parle de « crise mystique » ou de « communication avec Dieu » à propos de cet épisode, il convient de donner la précision que nous venons de souligner.

Avouons que dans toute cette histoire une grosse difficulté nous paraît soulevée par cette remarque de Baillet: Descartes assure que depuis trois mois il n'avait bu de vin et « *il ajoute* que le Génie qui excitait en lui l'Enthousiasme dont il se sentait le cerveau échauffé depuis quelques jours, lui avait prédit ces songes avant que de se mettre au lit, et que l'esprit humain n'y avait aucune part » (cité X, p. 186).

On signale toujours les derniers mots et rarement les précédents. Si ce détail est vrai — et notons que Baillet l'attribue formellement à Descartes — *le philosophe attendait un signe*; le Génie n'a pu lui prédire le contenu des songes (« leur matière sensible », dirait M. Bergson), ni leur sens (à quoi bon ensuite une révélation qui ne révélerait plus rien ?); il n'a pu que donner au philosophe l'espérance d'un signe, d'un avertissement providentiel; on comprendrait alors la facilité avec laquelle Descartes a immédiatement reconnu l'inspiration divine. Par « génie », il faudrait comprendre non quelque cousin du « malin génie » des *Méditations*, comme le suppose malignement M. Maritain, mais une sorte de pressentiment que Descartes aurait personnifié pour donner à son récit un caractère romanesque dans le goût du temps.

APPENDICE II

LA RECHERCHE DE LA VERITE

Nous avons exposé pourquoi ce dialogue nous paraissait être de 1647 environ, et nous nous sommes appuyé sur ses caractères, tels que M. Adam les définit ¹⁾. Nous devons ajouter quelques précisions.

M. Adam dit qu'en 1648, Descartes eut d'autres occupations: pouvons-nous pourtant dire qu'il n'eut pas le temps de rédiger ces pages? Nous ne pouvons jamais faire une telle induction. D'ailleurs, le texte de Baillet ne nous oblige pas à avancer 1648. On peut tout aussi bien dire 1647. Baillet ne donne pas de date; il dit seulement que Descartes à la fin de sa vie aimait l'art du Dialogue, qu'il composa la *Recherche de la Vérité* sous cette forme et qu'après son second voyage de France il disposa de la même manière ses *Méditations* et ses *Principes*. Ainsi, ou bien la *Recherche de la Vérité* n'est autre chose que les *Principes* dialogués, et il est très possible qu'elle ait été commencée avant ce voyage, par conséquent en 1646 ou au début de 1647; ou bien les deux projets dont parle Baillet sont une seule et même œuvre; or Descartes rentre en Hollande fin septembre 1647; rien n'empêche de placer la rédaction de la *Recherche* à ce moment.

Nous savons que Descartes ramena avec lui l'abbé Picot, qui resta à Egmont jusqu'en janvier 1648. Cela nous conduit à rappeler une conjecture de M. Adam. L'érudit historien cherche, à notre sens, beaucoup trop d'indications dans le nom et le caractère des personnages de ce Dialogue; pour notre part, nous ne prenons nullement à la lettre des phrases comme celles où Eudoxe invite ses amis à passer la belle saison avec lui (X, p. 502). Cette réserve faite, voyons les résultats de ses minu-

¹⁾ Dans son récent article: *La vocation de Descartes* (Revue Philosophique, nov.-déc. 1923), M. Cantecor a repris les arguments de M. Adam; la *Recherche* joue un rôle capital dans son interprétation de la jeunesse de Descartes; que devient cette interprétation, si le dialogue est reporté aux dernières années du philosophe?

tieuses analyses: Descartes ne doit plus être en France; il doit être dans une de ces solitudes où il aimait à travailler; « l'été de 1641, précisément à Endegeest, Descartes reçut la visite de l'abbé Picot, et sans doute aussi de Desbarreaux. Picot, qui traduisit plus tard en français les *Principia Philosophiae* devait avoir toute l'érudition philosophique nécessaire pour cela; il avait eu d'ailleurs besoin d'être converti (c'est le mot de Descartes) aux idées cartésiennes, ayant eu sans doute l'esprit d'abord préoccupé de la doctrine de l'Ecole: tel précisément Epistemon ». Quant à Desbarreaux, ce joyeux épicurien, qui aimait tant les voyages, il serait le troisième personnage. « Et le dialogue apparaîtrait comme un divertissement, une fantaisie d'ailleurs abandonnée, du philosophe à la campagne avec deux amis, pour se délasser du travail des *Méditations* et des *Réponses* à tant d'*Objections*, enfin imprimées et prêtes à paraître (28 août 1641). Mais ce n'est encore là, je le répète, qu'une conjecture » (X. p. 532).

A notre sens, il faut la rejeter:

1^o les personnages du dialogue ne représentent aucun individu bien défini (sauf Eudoxe qui est le porte-parole de Descartes). Le joyeux Picot figurerait beaucoup mieux Polyandre qu'Epistemon; le personnage du docte est complètement inventé par l'auteur pour les besoins de sa discussion;

2^o nous avons vu qu'il ne s'agit nullement d'un « divertissement »; c'est, au contraire, une œuvre très sérieuse, ayant un but non moins sérieux; mettre du côté d'Eudoxe tous les Polyandre du monde;

3^o enfin, dans cette conjecture, une idée nous paraît vraisemblable: il est possible que Descartes ait été conseillé par quelqu'un et qu'il se soit amusé à vérifier sur un Polyandre l'effet produit par cette nouvelle exposition. L'abbé Picot, qui nous paraît jouer un rôle considérable dans les dernières années de Descartes, est un bon vivant, qui devait aimer ce genre nouveau. On peut donc supposer qu'il encouragea le philosophe, et il est probable que ces échanges de pensée se produisirent en 1648, soit à Paris, soit à Egmont, en un mot au moment où leur intimité fut la plus étroite.

INDEX

- ADAM — 9 sq. 17. 18. 32. 37. 54,
n. 2. 62. 65. 81. 129, n. 1.
143, n. 1. 152. 155 sq. 176. 187.
292, n. 3 de la p. 291. 319-320.
- ALBERT LE GRAND — 15.
- ALEMBERT (d') — 5.
- ALEXANDRE — 178.
- ALIBERT (d') — 176.
- ANSELME (Saint) — 274, n. 1. 313.
- AQUAVIVA (Père) — 219, n. 1. 271.
- ARJMINENSIS — 223.
- ARISTOTE — 5. 25. 64. 65, note
de la p. 64. 70. 110. 116. 117.
118. 124. 131. 132. 161. 166.
178. 191. 193. 221. 249. 254.
257. 265. 266. 267. 272. 284.
- ARNAULD — 196. 212. 213. 221.
243, n. 1. 249. 253. 255. 258.
286, n. 3. 287. 290. 291. 293.
297, n. 3.
- AUGUSTIN (Saint) — 24. 29. 163.
195. 227. 229, n. 1. 263. 264,
n. 1 de la p. 263. 267. 269. 270.
288-294. 298. 313.
- BACON — 3.
- BAIGNÉ (cardinal) — 57. 90, n. 1.
234.
- BAILLET — 1. 2. 29. 32. 33. 41.
57. 60. 61. 129. 147. 156. 157,
n. 1. 176. 179, n. 1. 265, n. 3.
291. 316. 319.
- BALZAC (de) — 34. 56. 189, n. 1.
265. 286.
- BARBERIN (cardinal) — 90, n. 1.
- BAYLE — 248, n. 1.
- BEAUME (de) — 121.
- BEAUREGARD (Abbé E.) — 191, n. 1.
- BEECKMAN — 42 sq. 54. 55. 61. 67.
183.
- BELURGEY — 265.
- BERGSON — 318.
- BÉRULLE (cardinal de) — 24. 30.
31. 32. 34. 57. 58. 59, n. 1.
61. 62. 89. 102. 237. 267. 289.
291 sq.
- BIGNON — 179.
- BITAUD (Jean) — 265.
- BLANCHET (Léon) — 29 sq. 59. 113,
n. 1. 181. 194. 288. 290 sq.
- BLONDEL (Maurice) — 187 sq. 225,
n. 2 de la p. 224. 294. 297.
- BONAVENTURE (Saint) — 274, n. 1.
- BORDE (Père de la) — 24.
- BORGIA (Saint François de) — 270.
- BOSSUET — 196. 248, n. 1.

- BOUILLIER (Francisque) — 5. 248, n. 1. 288.
- BOURDIN (Père) — 29. 104 sq. 110. 111. 118. 119 sq. 123. 124. 125. 138. 190. 303, n. 1.
- BRÉGY (de) — 178. 179.
- BRÉMOND (Abbé) — 60.
- BRUCKER (Père J.) — 271, n. 1.
- BRUNO (Jordano) — 6. 64.
- BRUNSCHVIG (Léon) — 280. 281.
- BURMAN — 207. 219. 221. 227. 240, n. 1. 242. 243. 257.
- BUSSON (Henri) — 266, n. 2.
- CAMPANELLA — 32. 64.
- CANTECOR — 319, n. 1.
- CARCAVI — 138. 311.
- CHANDOUX — 56. 57.
- CHANUT — 1. 137. 139. 141. 150. 175. 177. 223. 305. 306.
- CHANUT (Mme) — 3.
- CHARLET (Père) — 10. 116. 117. 122. 123. 129. 130.
- CHARRON — 9. 22. 313.
- CHERBURY (Herbert de) — 100. 259. 304. 308.
- CHEVALIER (Jacques) — 36. 314, n. 2.
- CHOLLET (Mgr.) — 248, n. 1. 276, n. 4.
- CHRISTINE (reine de Suède) — 140. 157. 170. 175. 177 sq. 306. 307.
- CICERON — 266.
- CLEMENCEAU — 63.
- CLERSELIER — 59. 139. 152. 171. 207. 251, n. 1. 287. 306.
- CLITOPHON (Père) — 56. 265.
- CLOISEAULT (Père) — 60.
- COHEN (Gustave) — 42. 45, n. 1. 54, n. 1. 61. 63. 64. 135, n. 1. 140. 175.
- COMENIUS — 220.
- COMTE (Auguste) — 13.
- CONDREN (Père de) — 24. 91. 267. 291.
- CORDEMOY (G. de) — 287.
- COUSIN (Victor) — 6. 37.
- CYPRIEN (Saint) — 271.
- DANIEL (Père) — 101, n. 1. 225, n. 2 de la p. 224. 295.
- DELBOS (Victor) — 195.
- DESBARREAU — 265. 320.
- DESGABETS (Dom Robert) — 248, n. 1.
- DIMIER (Louis) — 35. 248, n. 1.
- DINET (Père) — 10. 116. 121. 123. 126. 133. 172. 190. 300.
- EGGER — 315.
- ELISABETH (Princesse) — 131. 132. 137. 140. 141. 149. 151. 158. 167. 174. 175. 177. 178. 184. 192. 224, n. 1. 241. 306. 309. 311.
- ELZÉVIR — 170.
- EMERY (Abbé) — 3.
- EPICTETE — 267.
- EPICURE — 267.
- ESPINAS — 20 sq., 37. 180. 181. 182. 288. 290. 291. 299.
- ESTRÉES (Abbé d') — 179.
- EUSTACHE DE SAINT PAUL — 15. 108. 109. 114. 115. 116. 118. 130. 247.
- FABRI (Père) — 130. 132.
- FERRIER — 67.
- FOUILLÉE — 8. 187.
- FORGE (De la) — 287.
- FOUCAULT — 315.
- FREINSHEMIUS — 138. 171.
- FROMONDUS — 225.
- GABRIEL — 223.
- GALILÉE — 6. 31. 32. 84 sq. 96. 97. 107. 185. 186 sq. 191, n. 221. 254.

- GARASSE (Père) — 55. 281.
 GASSENDI — 55. 64 et n. 3. 152.
 GERSAN (de) — 56. 265.
 GIBIEUF (Père) — 24. 55. 73. 91.
 95, n. 1. 111. 112. 258. 259.
 267. 289. 291. 298.
 GILBERT — 173.
 GILSON (Etienne) — 15, n. 1. 18.
 26, n. 2. 64. 66. 81. 113, n. 1.
 124. 180. 212 sq. 227, n. 1.
 264, n. 1 de la p. 263. 273,
 n° 1. 274, n. 1. 286, n. 2.
 287. 288. 289. 294. 298.
 GRANDAMY (Père) — 120. 121.

 HAMELIN (O.) — 37. 48. 49 sq.
 298, n. 3. 299, n. 1.
 HANNEQUIN — 16.
 HARVEY — 313.
 HEITZ — 263, n. 1. 274, n. 1.
 275, n. 1.
 HENRI IV — 21. 22.
 HOMÈRE — 265. 266.
 HUET — 287.
 HUYGENS (Christian) — 309.
 HUYGENS (Constantin) — 11, n. 1.
 88. 94. 101. 102. 117. 145.
 146. 147. 238. 240, n. 1. 304.

 IGNACE DE LOYOLA (Saint) — 270.
 271.

 JEAN (Saint) — 231.
 JÉRÔME (Saint) — 271.

 KANT — 37.
 KEPLER — 313.
 KOYRÉ — 87, n. 1. 313, n. 2.

 LABADIE (Jean de) — 225.
 LABERTHONNIÈRE — 11, n. 1. 18.
 19. 184. 195. 243. 276. 278.
 299, n. 2.

 LACHÈVRE — 255, n. 1. 266, n. 1
 et 4.
 L'ALLEMANT (Père) — 2.
 LA MOTHE LE VAYER — 9.
 LAPORTE (Jean) — 243, n. 1. 297,
 n. 3.
 LEIBNITZ — 3. 295. 309. 313.
 LEMAIRE (Paul) — 248, n. 1.
 LENOIR (Raymond) — 20, n. 1.
 LÉONARD DE VINCI — 16.
 LEROY (Maxime) — 6.
 LESCŒUR (Père) — 287.
 LEVESQUE — 248, n. 1.
 LEVY-BRUHL — 18. 81.
 LIARD — 6. 12 sq. 18. 37. 77. 78.
 LOCKE — 3. 7.
 LOMBARD (Pierre — le Maître des
 Sentences) — 230.
 LOUIS XIII — 10.
 LULLE (Raymond) — 43.
 LUTHER — 9. 282.
 LUYNES (duc de) — 140. 179.

 MALEBRANCHE — 2. 7. 37. 195.
 196. 287. 293. 313.
 MARITAIN (Jacques) — 18. 19. 37.
 46, n. 1. 47. 54, n. 1. 188,
 n. 1. 189, n. 1. 243. 276. 315.
 318.
 MAXIMILIEN DE BAVIÈRE — 46.
 MERSENNE (Père) — 55. 56. 57. 63.
 68. 69. 70. 71. 72. 76. 82. 83.
 86. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 95.
 98. 99. 100. 101. 103. 104. 105.
 106. 107. 110. 111. 112. 115.
 116. 118. 128. 130. 135. 140.
 143. 146, n. 1. 148. 165. 168.
 187. 191, n. 1. 202. 213, n. 1.
 218. 221. 225. 226. 227. 229,
 n. 1. 248. 252. 254. 255. 259.
 260. 290. 298. 301. 304. 308.
 311.
 MESLAND (Père) — 120. 121. 123.

124. 126. 221. 240. 249. 250.
256. 258. 259. 280. 290.
- MICHET (Georges) — 225, n. 2 de
la p. 224.
- MILHAUD (Gaston) — 16. 33. 42.
46. 48, n. 1. 49 sq. 53. 54,
n. 3. 85. 186. 315.
- MILLET — 6. 182. 184. 185.
- MOLIÈRE — 140. 141.
- MONTAIGNE — 10. 280 sq.
- MONTAGNE — 172, n. 1.
- MONTAIS — 70, n. 1.
- MONTMOR (de) — 176. 179.
- MORIN — 55. 97, n. 1. 98. 102.
191, n. 1.
- MORUS — 218.
- MYDORGE — 14. 55.
- NAUDÉ — 234. 265. 266.
- NEWCASTLE (Marquis de) — 139.
148.
- NEWTON — 3.
- NICERON — 95.
- NOËL (Père) — 95. 129. 130. 131.
235. 252. 256.
- NOURRISSON — 288.
- ORANGE (Prince d') — 64. 132.
- PASCAL (Blaise) — 138. 194. 195.
231. 233. 294.
- PATIN (Guy) — 65, n. de la p. 64.
265.
- PAUL (Saint) — 205. 228. 230. 231.
232. 239. 283. 297, n. 1. 305.
- PEGUY (Charles) — 314.
- PEGUY (Claude) — 63.
- PÉLAGE — 8.
- PETIT — 98. 99. 108. 303.
- PEYRESC (de) — 191, n. 1.
- PHILON — 264, n. 1 de la p. 263.
- PICAVET (François) — 264, n. 1.
- PICOT (Abbé) — 123. 129. 139.
152. 171 sq. 178. 319-320.
- PLATON — 161. 267.
- PLEMPIUS — 225.
- PLINE — 266.
- PLOTIN — 194. 264, n. 1 de la p.
263.
- POISSON (Père) — 156. 287. 313.
- POLLOT — 11, n. 1.
- POMPONAT — 6. 22. 266, n. 2.
- PORLIER — 1.
- RABELAIS — 156.
- RACONIS — 114. 247.
- RAMUS — 6.
- REGIUS — 103. 133. 134. 139. 146.
166. 167. 217. 236. 304.
- RENERI — 103.
- RENOUVIER — 5. 8. 313.
- REVIUS — 286.
- RICHELIEU — 94. 165. 185.
- RICHEOME (Père) — 29.
- ROBERVAL — 103. 133. 134. 135.
138. 139. 192. 304. 312.
- ROCHEMONTEIX — (Père C. de) —
270, n. 3. 271, n. 2 et 3.
- ROCHE-POZAY (Henri-Louis de la)
— 64.
- ROHAULT — 287.
- ROUS ELOT (Père Pierre) — 279.
- RUBIUS — 107.
- SAINT CYRAN — 243, n. 1.
- SAINT EVREMOND — 266.
- SALMELON — 271.
- SALOMON — 266.
- SANCY (Père de) — 24.
- SCALIGER — 63. 64.
- SCHICKARD — 65, n. de la p. 64.
- SCHOCKIUS — 132.
- SCHURMAN (M^{lle} de) — 225. 227.
- SENÈQUE — 149. 170. 224, n. 1.
266.
- SIÉYÈS — 7.
- SILHON — 25. 55.

- SORTAIS (Père) — 65, n. de la p.
 64. 265, n. 1.
 SPINOZA — 7. 37. 194. 313.
 STAMPIOEN — 311.
 STROWSKI — 55, n. 1. 281, n. 3.

 TAINE — 184, n. 2.
 TANNERY (Paul) — 315.
 THAMIN (Raymond) — 266, n. 1.
 THIBAUDET (Albert) — p. 177, n. 1.
 THOMAS (Saint) — 15. 100. 206.
 207. 218. 219. 229, n. 1. 235.
 247. 271. 272 sq. 297.
 TOLETUS — 107.
 TOUCHARD — 182. 264, n. 2. 266,
 n. 3. 286, n. 1.

 VANINI — 6. 64.
 VASSEUR (Le) — 56.
 VATIER (Père) — 80, n. 1. 94. 95.
 116. 120. 121. 145. 235. 253.
 255. 256. 301.
 VÉRON (Père François) — 257.
 VERTHAMONT (de) — 179.
 VIAU (Théophile de) — 54. 265.
 VICTOR (Ambrosius) — 287.
 VILLE (Louis de la) — 2, n. 1.
 225, n. 2 de la p. 224. 248,
 n. 1. 295.
 VILLEBRESSIEU — 56.
 VIOGUÉ (Père) — 2. 10. 179, n. 1.
 VOETIUS — 1. 10. 104. 132. 133.
 139. 192. 259.
 VOLTAIRE — 7.

TABLE DES MATIÈRES

	Page
INTRODUCTION	1
<i>Le Problème</i>	1
I. Descartes, représentant du rationalisme	4
II. Physicien ou métaphysicien ?	12
III. Descartes apologiste	20
VI. La méthode	35

PREMIÈRE PARTIE

Les intentions apologétiques de Descartes

CHAPITRE I. — <i>Descartes jusqu'en 1629</i>	41
I. L'Hiver 1618—1619	42
II. L'Hiver 1619—1620	45
III. De 1620 à 1628	54
CHAPITRE II. — <i>De 1629 à 1637. De l'arrivée en Hollande au Discours de la Méthode</i>	63
I. Le départ en Hollande	63
II. De juin 1629 à avril 1630; la science	66
III. De juin 1629 à avril 1630; la métaphysique	72
IV. D'avril 1630 à novembre 1633	82
V. La condamnation de Galilée	84
VI. De 1633 à 1637; le <i>Discours de la méthode</i> et les <i>Essais</i>	88
VII. De 1633 à 1637; la métaphysique	90

CHAPITRE III. — <i>De 1637 à 1640. Autour des Méditations Métaphysiques</i>	98
I. Les <i>Méditations Métaphysiques</i>	98
II. Le Cartésianisme	102
III. La publication des <i>Méditations</i>	107
CHAPITRE IV. — <i>De 1640 à 1644. Les Principia Philosophiae</i>	114
CHAPITRE V. — <i>De 1644 à 1650. Le secret de Descartes</i>	128
I. Descartes devant le Cartésianisme :	128
a) Le Cartésianisme et les Jésuites	128
b) Le Cartésianisme et les Universités	132
c) Le Cartésianisme et le « monde »	139
II. Les projets de Descartes	141
a) La Médecine	142
b) La Morale	148
c) La Conquête du « monde »	151
III. Les œuvres	158
a) La Préface des <i>Principes</i>	158
b) Les travaux scientifiques	167
c) Le <i>Traité des Passions</i>	170
IV. Descartes en Suède	177
CHAPITRE VI. — <i>Conclusions</i>	180
I. Les intentions apologétiques de Descartes	180
II. La prudence de Descartes	184
III. La Pensée religieuse de Descartes et la Philosophie cartésienne	193

DEUXIÈME PARTIE

Les Rapports de la Raison et de la Foi

CHAPITRE I. — <i>Le Problème. — La Méthode</i>	201
CHAPITRE II. — <i>La Foi</i>	206
I. Psychologie de l'Acte de foi	206
II. L'Action divine	208
CHAPITRE III. — <i>Les Rapports de la raison et de la foi</i>	217
I. La raison devant la foi	217
II. La foi devant la raison	220
III. Accord de la raison et de la foi	224
CHAPITRE IV. — <i>Philosophie et Théologie</i>	236
I. La Philosophie au service de la religion	237
II. La Théologie	241
III. Une échantillon de la Théologie cartésienne	248
IV. Descartes et les théologiens	258

CONCLUSIONS

	Page
CHAPITRE I. — <i>Les sources de la Pensée religieuse de Descartes</i> . .	263
I. La foi et la raison chez les libertins et dans la tradition augustinienne	264
II. Descartes et la tradition thomiste	270
III. Le traditionalisme cartésien	280
CHAPITRE II. — <i>La métaphysique de Descartes</i>	287
I. La métaphysique cartésienne et l'augustinisme	287
II. L'agnosticisme cartésien	294
III. Une métaphysique aristocratique	300
IV. La <i>vraie</i> métaphysique	307
<i>Appendices.</i> I. Le songe de Descartes	315
II. La <i>Recherche de la vérité par la lumière naturelle</i> .	319
<i>Index</i>	321

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : ÉTIENNE GILSON

CHARGÉ DE COURS A LA SORBONNE

DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES RELIGIEUSES

VOLUMES PARUS :

- Etienne GILSON. *Le Thomisme*. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. Un volume in-8° 12 fr.
- Henri GOUHIER. *La pensée religieuse de Descartes*. Un volume in 8° 12 fr.
- Etienne GILSON. *La philosophie de saint Bonaventure*. Un fort volume in-8° 20 fr.

SOUS PRESSE :

- Raoul CARTON. *L'expérience mystique chez Roger Bacon*.
- Raoul CARTON. *L'expérience physique chez Roger Bacon*.
- Raoul CARTON. *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*.

EXTRAIT DU CATALOGUE GÉNÉRAL :

- Victor BROCHARD. *Les Sceptiques grecs*, ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques (Prix Victor Cousin). 2^e édition 1923, fort volume in-8° 32 fr.
- DESCARTES (*œuvres de*) publiées par Ch. ADAM et Paul TANNERY, sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique.
- Cette édition est publiée sous le patronage d'une Commission internationale en l'honneur du troisième centenaire de Descartes. Le format est le grand in-4° carré d'environ 700 pages par volume. Le programme de l'édition, comprenant pour un certain nombre d'ouvrages, la reproduction en fac-simile de gravures dessinées par Descartes lui-même, le texte a dû être combiné pour les encadrer d'une manière satisfaisante. On a employé une série de caractères gravés et fondus par M. Beaudoire. Les figures qui n'étaient pas originairement de Descartes, ont été rétablies dans le style de l'auteur par M. P. E. Mangeant.
- La collection complète de treize volumes 450 fr.
- A. P. LAFONTAINE, docteur ès lettres. Collection *La Culture française*.
- La philosophie de Boutroux*. in-12 3 fr. 50
- La philosophie de Bergson*. in-12 3 fr. 50
- MALEBRANCHE. *Traité de morale*, réimpression de l'édition de 1707, avec les variantes des éditions de 1684 et 1697, avec une introduction et des notes par Henri JOLY. Un volume in-12 7 fr.
- Félix RAVAISSON. *Essai sur la métaphysique d'Aristote*. Deux forts volumes in-8° 50 fr.

